3 1761 09701298 3

UNIV OF
TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/saggifilosofici06croc

SAGGI FILOSOFICI

VI

Philos
C937s

BENEDETTO CROCE

FRAMMENTI
DI
ETICA

254327
4.5.31

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1922

PROPRIETÀ LETTERARIA

SETTEMBRE MCMXXI - 58904

Serbo a questi scritti il titolo di « Frammenti di etica », che detti a essi nel cominciare a pubblicarli, nel 1915, nella rivista la *Critica*, e col quale ormai sono conosciuti. Ma, veramente, essi non sono frammenti nel senso di tentativi di un'Etica da comporre, perché seguirono a un trattato di Etica già composto (*Filosofia della pratica*), e sorsero spontanei come indagini di alcune situazioni della vita spirituale, analizzate e ricondotte ai principî altra volta stabiliti e dichiarati. I vecchi trattati di Etica (e perfino quello kantiano) avevano come appendice la « teoria delle virtú » e la « casistica morale », delle quali ho dimostrato il carattere astratto e arbitrario e spiegato le ragioni per cui erano destinate a tramontare, come di fatto sono tramontate, nel pensiero moderno. Ma l'esigenza che quella teoria e quella casistica contenevano, di veder particolareggiati i principî etici nelle varie situazioni della vita, rimane, e mi pare che possa essere acconciamente soddisfatta con una serie di bozzetti morali del genere di questi che si offrono per saggio. Saggio che vuol essere insieme un avviamento, perché i lettori potranno, proseguendo nell'indagine e nella meditazione, formarne altri, secondo le loro proprie esperienze e i loro proprî bisogni.

Non composti sopra un disegno ma suscitati via via dalle piú varie occasioni, dalla lettura di un poeta o di un filosofo, da un incidente politico, da un caso personale, da uno scrupolo di coscienza, questi scritti presentano qualche discontinuità formale e alcune ripetizioni di concetti; ma tali cose appartengono al loro carattere stesso, al loro libero andamento, e perciò non ho cercato, in questa ristampa, di rimoverle o di artifiziosamente modificarle.

Bardonecchia (Torino), 16 agosto 1920.

B. C.

I

Desiderare e volere.

Chiunque, conducendo vita operosa, deve piegare altri a suoi collaboratori o è costretto a toglierseli d'accanto come impacci all'opera che svolge, ha occasione di osservare quotidianamente, con non poco dispiacere e fastidio e dolore, uomini che sembrano colpiti da paralisi della volontà. Tali esperienze sono cosí frequenti che egli finisce col foggiare nella sua memoria una serie di tipi psicologici, per mezzo dei quali li viene raccogliendo nelle loro somiglianze e varietà; e, quando incontra nuovi casi, li saluta come vecchie conoscenze, li riporta al vecchio tipo e si regola in conseguenza. Ecco l'uomo fantastico: quante volte non ci siamo dovuti urtare in costui, illuderci dapprima con le sue illusioni, scoprirle tali, illuderci da capo con la speranza, e, infine, rinunziare per disperati a prenderlo sul serio! — l'uomo, dico, che forma facilmente disegni e propositi e, quando li ha formati, quando li ha vagheggiati a parte a parte, quando ne ha più e più volte discorso come di cose che stanno per passare nella realtà, li lascia cadere tutti o, al primo conato di attuazione, se li vede prosaicizzati, diminuiti e se ne disgusta, e torna a formare altri disegni e propositi, con lo stesso successo o insuccesso che si dica. Ma l'insuccesso, che presto rende noi scettici sul conto suo, non rende mai scettico lui sul conto proprio; tanto è in lui spontanea

e irrefrenabile quella germinazione di disegni e di propositi. Ed ecco il perplesso o pauroso, che, a ogni azione da compiere, si trova la mente popolata dai fantasmi delle possibili conseguenze dannose della sua azione, e vorrebbe prendere l'assicurazione contro tutte esse; e poiché quelle possibilità sono infinite, trascorre di paura in paura, e non si risolve a operare. Ed ecco ancora l'uomo affranto dalle sventure, legato al passato che non torna, inadattabile al presente, inerte innanzi al presente.

Fermiamoci a questi tre tipi. Che cosa manca a tutti costoro? Al primo, si dirà, manca la concretezza, al secondo il coraggio, al terzo il gusto del vivere. Cioè, manca a tutti lo stesso: la forza volitiva, che è concretezza, che è coraggio, che è amore alla vita.

E che cosa hanno in cambio? Non hanno nulla, hanno il nulla; e questo è il male, questa la ragione della loro angoscia.

Certo, ciascuno di essi agita nella fantasia immagini, a mo' di poeta, ed elabora riflessioni e giudizî, a mo' di pensatore. Ma se hanno immagini, sequele o cozzi d'immagini, non hanno l'immagine; se hanno riflessioni e pensieri, non hanno il pensiero. Perciò non provano soddisfazione e gioia, per le quali si richiederebbe appunto la forza che loro manca: la volontà di contemplare o d'indagare, la volontà dell'artista o del pensatore. Taluno, infatti, si salva dalla perdizione a questo modo: col dire tacitamente a sé stesso, o col fare praticamente come se cosí si fosse detto: — Sono un pover'uomo, sono un inconcludente, un pauroso, un uomo distrutto dal dolore; — e con l'oggettivare sé innanzi a sé stesso, e analizzarsi da filosofo o effondersi nella lirica e nella confessione (nella poesia o nell'aprirsi con un cuore amico); e ottiene un lenimento piú o meno durevole ai suoi mali, perché entra in una forma di volontà e di attività.

Ma se coloro non scampano in questa attività del contemplare e del meditare, e se non riescono, d'altra parte, a operare praticamente, — il nulla li vince. La loro agitazione d'animo mette capo alla negazione della vita: al pervertimento, alla follia, al suicidio, alla morte insomma dell'individuo.

Le descrizioni, che ho accennate con rapidi tocchi, sono empiriche, s'intende bene, e perciò ho parlato di « tipi »; ma in questi tipi si vede come in grande (sebbene alquanto alterato pel fatto stesso dell'ingrandimento) l'eterno processo volitivo nelle sue antitesi. Dalla descrizione tipica e dalla sua astrattezza ripassando ora alla realtà concreta, quelli che ci apparivano fatti distinguibili e separabili da altri fatti, si scoprono come nient'altro che un momento intrinseco a ogni nostro atto volitivo: il momento della fantasticheria, della paura, dell'inerzia, della follia: il momento della passività.

Questo momento io ho chiamato altra volta quello dei desiderî, definendo il desiderio come volontà dell'impossibile o (che è lo stesso) volontà impossibile. Il desiderio, che non è piú contemplazione o pensiero, non è ancora volontà, anzi sta nel processo volitivo come ciò che non si può e non si deve volere. Non può ridiventare mera contemplazione o pensiero, perché lo spirito ha già percorso quello stadio e non rifà due volte la stessa strada; e intanto non è volontà, perché non accetta le condizioni della volontà, e vuole senza volere. Contradizione che non ha realtà per sé stante e designa appunto il passaggio dalla teoria alla pratica, ed anzi è questo passaggio stesso.

Nella sfera morale, questo momento antitetico del desiderare è ben noto come la tendenza utilitaria, e perciò egoistica, che fronteggia la forza etica e ne è vinta. Ma anche nella sfera utilitaria esso riappare come la passione antieconomica e dannosa, che è vinta dalla volontà del proprio bene o del proprio piacere.

Qui si affaccia un'obiezione, che verrebbe a contestare la fondatezza della distinzione di una sfera utilitaria. Cioè, si dice: — Come mai, se il momento utilitario è quello del piacere, del libito, dell'impulso affatto individuale, può dar origine a un'opposizione? Mi piace *a*, e questo piacere mi trae tutto a sé e non trova ostacoli, né nella coscienza morale, che, nell'ipotesi, non si è ancora accesa, né in un altro piacere, che, in quanto non è preferito, non esiste.

Senonché, quel che la volizione utilitaria si trova a fronte è appunto la molteplicità dei desiderî, la forza centrifuga, che dal volere riconduce, senza ricondurre, al contemplare e riflettere, che non contempla né riflette veramente. E questa essa procura di vincere; e perciò con essa si entra nella cerchia dello spirito pratico.

II

I « PECCATI DI PENSIERO ».

La denominazione « peccati di pensiero » è assurda, ossia è di quelle che possono chiudere bensí un contenuto reale (ed essere anche irreprensibili come espressioni linguistiche d'uso), ma che, intese alla lettera, sostituendo alle parole i concetti che astrattamente designano, si mostrano contraddittorie, e con la loro stessa forma verbale danno indizio che quel contenuto non è stato bene analizzato, inteso e distinto. Infatti, che cosa significherebbe « peccare di pensiero »? Come si può, pensando, peccare? Come può essere peccato il pensiero, cioè il salutare lavacro nella verità?

Ma i « peccati di pensiero » sono ben peccati, peccati grossi o piccini, perché sono moti volitivi; tanto vero che sovente quella denominazione è sostituita dall'altra piú esatta di « peccati di desiderio ».

Col quale schiarimento non si toglie, per altro, la difficoltà, che risorge anzi piú forte. Come, infatti, si possono concepire « peccati di desiderio »? Il « desiderio » è, per sé stesso, il « peccato »; perché, come sappiamo, è l'opposto della volontà e sta nella volontà effettiva solo come represso o superato. E il peccato in quanto desiderio è in tutti noi, in ogni istante. L'uomo morale, nell'atto che è morale o nell'abito morale che è venuto acquistando, è sempre, a volta a volta, simile al santo che lotta col demonio tenta-

tore, o all'arcangelo che non senza sforzo trafigge il drago, o, se cosí piace, alla Vergine che lo calca serena coi piedi ma pur lo calca e lo ha sotto di sé, a contatto con sé. Mi par di avere notato altra volta che se tutto il male del mondo (tutti i desiderî) non fosse in qualche modo in noi, non potremmo intendere il male; non potremmo neppure rifare dentro di noi (rifare è simpatizzare) i personaggi perversi e malvagi di un dramma o di un romanzo: saremmo impartecipi e stupidi innanzi alla dialettica della vita.

Se dunque la denominazione « peccati di desiderio » ha, diversamente da quella che parla di « peccati di pensiero », il merito di assegnare quei fatti alla cerchia pratica, per un altro verso neppur essa è esatta: i « peccati di desiderio » non sono il desiderio, ma un gruppo o una classe particolare di peccati. Sarà, a mo' d'esempio, peccato di desiderio quello di una moglie che, accanto al letto d'infermo del marito tormentatore, non tralascia le cure dovute, ma pur carezza dentro di sé l'idea che la morte la libererà da quell'uomo infesto. Ovvero quello dell'aspirante al conseguimento di un posto, che gode nel veder capitar male, senza fatto suo, a colui che gli è rivale. E via dicendo. Ora codesti non sono piú desiderî (momento dialettico), ma atti. Perché nessun moto nostro positivo di volontà, se anche non si traduca in quelli che comunemente e grossolanamente si considerano atti esterni o azioni, manca perciò di attuazione: ha, se non altro, attuazione in noi, disponendoci in certi determinati modi, che a lor volta partoriscono effetti. E quegli atti, che paiono semplici vagheggiamenti fantastici, producono, per esempio, l'effetto di farci adempiere freddamente il nostro dovere. Ma il dovere adempiuto freddamente è adempiuto malamente, senza slancio, e perciò senza inventività e senza tutta l'efficacia che potrebbe in altro modo conseguire.

Ecco perché hanno torto coloro che dicono: « Noi facciamo il nostro dovere, ma lasciateci desiderare quel che

ci piace ». Quel sogno di desiderî è una mancanza al dovere: quel sogno vagheggiato, e non discacciato o represso. Scacciato e represso, rinvigorisce e acuisce il volere; carezzato, lo infiacchisce. Le vie dell'inferno sono lastricate di buone intenzioni; di che profittano, com'è noto, tutti gli adulteri *in fieri*, che si propongono d'iniziare relazioni puramente spirituali, scambî di anime; e tutti coloro che variamente indulgono a sé medesimi, e dell'indulgenza pagano poi le pene. L'uomo morale fa scrupolo a sé stesso, e accusa agli altri, di ogni « peccato di desiderio ».

Pure, ci sono casi nei quali sembra che quel vagheggiamento sia un vero e proprio desiderio morale. Un don Rodrigo minaccia e atterrisce un'intera popolazione: la peste se lo porta via; non è stata la peste una « grande scopa »? Non ha spazzato il male e reso possibile che al malefico don Rodrigo sia succeduto il benefico e cristiano suo erede, che si accinge a riparare le nequizie commesse dall'altro? Come non accogliere con gioia l'annunzio di quella morte; e, poiché ciò che si accoglie con gioia può ben essere oggetto di desiderio, come non desiderarla e invocarla? Ma il Manzoni, fine moralista, fa che quel sentimento di gioia prorompa dal petto e dalla bocca solo di un personaggio moralmente e incorreggibilmente inferiore, di don Abbondio. Invero, l'affermazione che in quei casi si brami l'avvento del bene, è una menzogna: ciò che effettivamente si brama è che sia risparmiato a sé medesimo un dolore, un travaglio, un fastidio, uno sforzo; ossia quella brama è, in fondo, egoistica: don Abbondio non voleva don Rodrighi al mondo per non trovarsi al caso di mancare, come mancò tante volte, al proprio dovere. Chi giudica diversamente, ricasca nell'errore di dividere il mezzo dal fine, e perde ogni difesa contro chi, logicamente deducendo, dal « peccato di desiderio » passa fino a consigliare ed eseguire l'assassinio politico o altre forme di delitti.

Onde, quando l'avvenimento favorevole accade affatto fuori la individuale volontà di chi ne è favorito, gli animi fini sentono che la gioia che si affaccia in essi è cattiva gioia, e la reprimono; non parlano nemmeno, come gl'ipocriti, di « castighi del cielo », di cui essi vedano con soddisfazione gli effetti; e non solo dicono, ma si sforzano di disporsi in modo che, se essi avessero potuto o potessero, toglierebbero quel male altrui a loro giovevole e rinunzierebbero alla nuova agevolezza che ne è sorta per la loro operosità, e si rassegnerebbero coraggiosamente al persistere degli ostacoli e dei travagli di un tempo. Godono invece quella cattiva gioia gli animi grossolani, economico-giuridici, paghi dell'osservanza esterna e noncuranti dei moti interni. Gli animi forti e puri, tutti intenti alla loro opera, si disinteressano degli eventi, perché sanno che gli eventi non sono mai né buoni né cattivi, né favorevoli né sfavorevoli, ma sono solamente nuove condizioni per nuove azioni.

III

L'amore per le cose.

Lo spirito, nel suo momento economico o naturale che si dica, crea la vita, la vita immediata o naturale; e creare la vita importa insieme creare le condizioni della vita, non come cose distinte dalla vita stessa (al modo che gli economisti, nelle loro astrazioni, distinguono beni diretti e beni strumentali), ma come tutt'uno con essa, poiché ogni atto di vita è insieme condizione di nuova vita, e ogni serie di atti condizione di altre serie di atti. Queste serie sono gli abiti, la ricchezza capitalizzata, o, come anche si sogliono chiamare, i « beni della vita », il possesso dei beni, la « proprietà », con la quale (come dicono senza troppo capire i teorici del diritto) l'uomo afferma il suo diritto sulla natura.

Con questo possesso di beni la vita ha la sua lietezza e la sua consolazione, pur nei travagli e nelle lotte inevitabili; ma questo possesso, nato dall'instabilità, cioè dalla dinamicità e dallo svolgimento, partecipa dell'instabilità ed è anch'esso in processo di svolgimento. Lo spirito, che ha creato come sua forma transitoria quel gruppo di abiti vitali che si chiama l'individualità (e che coincide con quel gruppo di beni), disindividualizza l'individualità, trae l'individuo fuori dei suoi abiti, fuori di sé, costringendolo a tenere quelli come un passato e a farsi altro da quel che era; e l'individuo, costretto a uscire da questo o quello dei suoi abiti,

spasima e soffre; costretto a uscir da tutti insieme, muore, ossia cede il posto ad altri individui, che continueranno l'opera dello spirito, in colui iniziata.

Tale è la legge dello spirito: creare la vita e superare la vita che ha creata; e, poiché quella creazione di vita, quel possesso di beni, quella lietezza, quella felicità si chiama amore (inteso l'amore nel suo significato largo e comprensivo), e quel superamento, quello strappo degli abiti acquisiti, quella perdita di beni si chiama dolore, ecco come il ritmo della vita è amore e dolore, cosí indissolubili che ogni nuovo germe di amore che noi seminiamo è un nuovo frutto di dolore che, presto o tardi, raccoglieremo.

A questa legge della vita, c'è chi si ribella o tenta ribellarsi. E la ribellione accade in due modi opposti: o rifiutandosi di seguir la vita nel suo cangiamento, o rifiutandosi di accettare e amare i beni transitorî della vita. Nel primo caso sono gli animi romantici, i Werther, gli Ortis, i morenti al morire della persona o della cosa amata, i disperati, i folli, i suicidi. Nel secondo caso, gli asceti di ogni sorta, dalle sètte dei filosofi greci agli asceti del cristianesimo e ai tanti che, fuori di ogni religione, procurano di viver la vita disaffezionati di ogni persona e di ogni cosa, per timore di soffrire. Ma l'assurdo del tentativo degli uni e degli altri è documentato dalla nullità in cui cadono i primi e dalle contradizioni in cui s'impigliano i secondi, che non vogliono amare e finiscono con l'amare tardi e male, e si confondono, in ultimo, coi primi.

Piú ragionevole sembrerebbe il proposito di chi non si mette in opposizione con la vita, ma non le aderisce tanto da dover poi soffrire dei capricci della sorte: atteggiamento calmo, che un tempo si chiamava da saggio o da filosofo, e che si può trovare anch'esso delineato in pensatori, moralisti, oratori e poeti dell'antichità greco-romana, e nei tanti loro seguaci della Rinascenza, tra i quali ultimi, me-

glio forse che in altri, nel Montaigne, che espresse quell'ideale di vita innumeri volte e in pagine di mirabile freschezza. « *Il fault avoir femmes, enfants, biens et surtout de la santé, qui peult; mais non pas s'y attacher en maniere que nostre heur en despende; il se fault reserver une arriere boutique, toute nostre, toute franche, en laquelle nous establissions nostre vraye liberté et principale retraicte et solitude. En cette cy fault il prendre nostre ordinaire entretien de nous à nous mesmes, et si privé, que nulle accointance ou communication estrangiere y treuve place; discourir et y rire, comme sans femme, sans enfants et sans biens, sans train et sans valets; à fin que quand l'occasion adviendra de leur perte, il ne nous soit pas nouveau de nous en passer* » (I, 38). Pure, chi non avverte qualcosa di meschino in queste raccomandazioni? Chi non esce dalla lettura del Montaigne e dei pari suoi quasi vergognoso di sé medesimo e dell'umanità? Mette conto di vivere, quando si è costretti a tastarsi a ogni istante il polso e a circondarsi di pannicelli caldi e a evitare ogni soffio d'aria per paura dei malanni? Mette conto di amare, pensando e provvedendo sempre all'igiene dell'amore, graduandone le dosi, moderandole, provando a volta a volta di astenersene per esercizio di astinenza, timorosi di troppo forti scosse e dilacerazioni nel futuro?

Questo sentimento di vergogna ha la sua buona ragione in ciò che in quelle dottrine dei « saggi » e dei « filosofi » domina la sollecitudine dell'evitare il dolore sulla sollecitudine, nobilmente umana, di promuovere l'attività, il lavoro, la produzione. Cosicché l'etica che le origina, o che esse suggeriscono, non va esente da una forte impronta utilitaristica. I « saggi » o « filosofi » inculcano, di certo, l'adempimento del dovere, fino alla morte; ma anche quell'adempimento è diretto a mantenere la calma dell'anima e a procurare la maggiore felicità possibile con la riduzione al minimo del dolore. Ora la soluzione vera, la soluzione no-

bile, la soluzione umana del problema che sorge dal nesso di amore e dolore, di vita e morte, dev'essere invece l'accettazione senza riserve dell'amore e del dolore, dell'amore come strumento di lavoro, del dolore come travaglio che ci fa passare dal vecchio al nuovo lavoro. Il fine che i « saggi » o « filosofi » si studiavano di raggiungere col fiaccare l'energia dell'amore si deve raggiungere invece, non con questo infiacchimento e cautela sentimentale (che è poi, in pratica, impossibile), ma con l'amare con tanta elevatezza di spirito da ritrovare in questa stessa elevatezza la forza di resistere al dolore, quando viene a colpirci, e la possibilità di superarlo in un nuovo amore. Ah, le grandi cose al mondo non sono state compiute dai « saggi » e dai « filosofi », da coloro che riescono abilmente a solcare il mare della vita senza troppe tempeste, ma dagli animi appassionati ed energici, che sfidano le tempeste! Non si tratta dunque, neanche in questo caso, di un temperamento quantitativo dell'amore, ma di una trasformazione qualitativa.

Certamente, per adottare questa concezione della realtà, bisogna distruggere in sé la concezione dell'individuo come entità metafisica, la concezione monadologica, la cui radice è egoistica, e le cui conseguenze è dato vedere nella triste « immortalità » che essa promette, a contrasto con l'immortalità vera e radiosa, che va oltre l'individuo: nell'immortalità monadistica, che chiamerei pagana, a contrasto dell'altra, che può dirsi cristiana (di un cristianesimo profondamente inteso: immortalità in Dio). Col distruggere la concezione monadologica dell'individuo, si diventa liberi dall'angoscia filosofica circa il dolore e la morte; e rimane innanzi a noi la sola angoscia del superare l'angoscia, accettata, se non con animo, con mente serena. Rimane, insomma, il problema pratico, di vincere, domare e piegare di volta in volta la forma pratica del monadismo, la ribelle ed egoistica individualità.

IV

Religione e serenità.

Si suole affermare che la religione dà quella consolazione e quella serenità, che nessuna filosofia può dare. Ma, come considerazione di fatto, non oserei dire che la cosa sia vera. Mi guardo attorno o raccolgo i miei ricordi sugli uomini religiosi (e intendo ingenuamente credenti in una determinata religione), coi quali ho vissuto o mi sono imbattuto, e non li riconosco piú sereni o meno turbati degli altri non religiosi (non credenti), che anche ho praticati. Le manifestazioni della gioia e del dolore sono le stesse negli uni e negli altri. Né uno spettacolo diverso mi offre la storia, la storia dei santi, dei grandi santi che erano uomini grandi: tutti inquieti, agitati dal dubbio, tormentati dallo scrupolo morale e dal senso dell'impurità; — tali e quali come i non-santi (e intendo i non santificati).

Si dirà che gli uomini religiosi e i santi sono pur uomini, con le umane debolezze e miserie. E sta bene: mettiamo in disparte la questione di fatto. Dunque, per quale ragione ideale la religione darebbe quella serenità, che la filosofia non può dare? Si risponde: perché essa offre la stabilità della fede. Ma la fede non è niente che sia particolare alla religione: ogni pensiero, pensato che sia, si fa fede, ossia da divenire passa a divenuto, da pensato a non pensato, da dinamico a stabile o statico. E perciò abbiamo la fede dei materialisti, dei positivisti, e di ogni sorta di pensatori: fede che è evidentissima soprattutto nei loro sco-

lari: fede che solleva montagne (e siano pure montagne di spropositi). — Ma la fede della religione è incrollabile, e quella di codeste filosofie e scuole vacilla a ogni passo. — Non è vero. È salda e vacillante né piú né meno di quella delle religioni, i cui dommi sono soggetti alla discussione e si evolvono, e che, in ogni caso, sono costrette a circondarsi di un'apologetica, la quale non sarebbe se non ci fosse possibilità di dubbî sulla fede.

L'argomento, dunque, non vale. Varrà allora quest'altro che le religioni (almeno, certe religioni), ponendo la personalità del Dio, rendono possibile una relazione dell'uomo col Dio, che si manifesta nella preghiera, nella domanda di soccorso, suprema via di scampo « nella disperazione (diceva il Vico) di tutti i soccorsi della natura »? Questa sarebbe la grande consolazione, che la filosofia non può dare? — Il male è, che chiedere aiuto, e ottenerlo, sono due cose diverse; e la preghiera resta spesso inascoltata: onde lo spettacolo tutt'altro che raro dell'uomo religioso che si cangia in miscredente, o che accusa la giustizia di Dio e bestemmia. E se, per nobiltà d'animo, non cade in nessuno di questi errori, e si rassegna al volere divino, a Dio che vede piú lungi di noi, che cosa egli fa di diverso da quel che fa ogni uomo non religioso: rassegnarsi, accettare l'accaduto, aver fede nella razionalità del mondo e della storia del mondo?

Ma si dirà, infine, che la religione (almeno in certe sue forme) è consolante, perché promette che ogni dolore, ogni perdita da noi sofferta, la morte stessa saranno aboliti e compensati in un'altra vita. Veramente anche qui vorrei ricordare che, in linea di fatto, la cosa non sembra vera, perché tutti, credenti e non credenti, e temono e disprezzano del pari il dolore e la morte; e tutti si consolano del pari, quando si consolano, col tempo, cioè col ripigliare il lavoro della vita. Ma l'affermazione è falsa, anche esaminata in idea. Perché quel pensiero di vita futura o rimane, come avrebbe

detto Leibniz, un pensiero sordo, non veramente pensato, inerte; e in questo caso non consola; o consola al modo stesso di una certa vaga aspettazione di un bene insperato, che lo Heine buffonescamente esprimeva col dire, circa l'immortalità, che egli non vi credeva ma non poteva togliersi di mente la speranza che il buon Dio ci prepari, dopo la morte, « una piacevole sorpresa »; o, infine, vuol essere un vero e proprio pensiero, e, allora, bisogna pensarlo. E, pensandolo, esaminando ciò che esso importa, facendo scaturire da esso le sue conseguenze, si vede che la vita ultraterrena non è quella terrena, che la beatitudine celeste esclude gli affetti terreni e li disumana, che nel paradiso non ci saranno piú né padri né madri né figliuoli né fratelli né mogli né amanti, ma spiriti beati in Dio e a cui d'altro non cale. Insomma, quell'altra vita è il perfetto opposto della vita terrena, che si è perduta o sta per perdersi, e che pur sola, quella sola, si brama. Noi non bramiamo di avere in cambio del bambino perduto, del bambino che folleggiava e monelleggiava per la casa, un angioletto, in cui quel bambino sia trasfigurato e irriconoscibile; non la donna angelicata le cui labbra non baciano, ma quella che baciammo nella vita. Moti egoistici, si sa bene, e che bisogna vincere; e vincere nel pensiero dell'immortalità. Ma, appunto, dell'immortalità purificata dalle scorie egoistiche che la rendono contradittoria, dell'immortalità che la filosofia ci promette. La quale afferma anch'essa l'immortalità ultraterrena e sopraindividuale, e dimostra che ogni nostro atto, appena compiuto, si stacca da noi e vive vita immortale, e noi stessi (i quali realmente non siamo altro che il processo dei nostri atti) siamo immortali, perché aver vissuto è vivere sempre. Pensiero che, mi sembra, consola piú di quello delle religioni, perché dice il medesimo di quelle, ma lo dice in modo piú chiaro e sicuro. E perché mai una consolazione chiara e sicura dovrebbe essere meno valida di un'altra oscura e mal certa?

V

I TRAPASSATI.

Che cosa dobbiamo fare degli estinti, delle creature che ci furono care e che erano come parte di noi stessi? « Dimenticarli », risponde, se pure con vario eufemismo, la saggezza della vita. « Dimenticarli », conferma l'Etica. « Via sulle tombe! », esclamava Goethe, e a coro con lui altri spiriti magni. E l'uomo dimentica. Si dice che ciò è opera del tempo; ma troppe cose buone, e troppe ardue opere, si sogliono attribuire al tempo, cioè a un essere che non esiste. No: quella dimenticanza non è opera del tempo; è opera nostra, che vogliamo dimenticare e dimentichiamo.

In apparenza, la cosa sembra diversa. Noi raccogliamo ricordi, dipingiamo immagini, componiamo biografie ed elogi, costruiamo tombe, fissiamo giorni di celebrazione (il « giorno dei morti »). Facciamo il possibile perché gli estinti non fuggano lungi da noi. Ma è poi codesto un fare? e, se fosse un fare, non sarebbe un fare vanissimo? E vano non è, perché non è un fare, ma un esprimere. In tutte quelle forme, noi diamo sfogo al nostro affetto; noi diciamo, noi gridiamo agli altri, e prima che gli altri a noi stessi, quanto amammo la persona cara, che abbiamo perduta.

Pure, quello sfogo, quelle molteplici forme di espressione, sono già un primo sforzo del dimenticare. Nel suo primo stadio, il dolore è follia o quasi: si è in preda a impeti che

se perdurassero, si conformerebbero in azioni come quelle di Giovanna la pazza. Si vuol revocare l'irrevocabile, chiamare chi non può rispondere, sentire il tocco della mano che ci è sfuggita per sempre, vedere il lampo di quegli occhi che non piú ci sorrideranno e dei quali la morte ha velato di tristezza tutti i sorrisi che già lampeggiarono. E noi abbiamo rimorso di vivere, ci sembra di rubare qualcosa che è di proprietà altrui, vorremmo morire coi nostri morti: codesti sentimenti, chi non li ha, purtroppo, sofferti o amaramente assaggiati? La diversità o la varia eccellenza del lavoro differenzia gli uomini: l'amore e il dolore li accomuna; e tutti piangono a un modo. Ma con l'esprimere il dolore, nelle varie forme di celebrazione e culto dei morti, si supera lo strazio, rendendolo oggettivo.

Cosí, cercando che i morti non siano morti, cominciamo a farli effettivamente morire in noi. Né diversamente accade nell'altro modo col quale ci proponiamo di farli vivere ancora, che è di continuare l'opera a cui essi lavorarono, e che è rimasta interrotta. Onde procuriamo di tener salde le istituzioni da essi create, di divulgare le loro parole, di far fruttificare i loro pensieri. Sí, ma tutto questo è poi opera nostra; e, nello svolgimento di quest'opera, ci distacchiamo sempre piú dalla loro, la oltrepassiamo, la facciamo altra; e, se li andavamo già dimenticando col celebrarli, ora li dimentichiamo anche praticamente, col proseguirne l'opera.

Noi dunque, con la nostra vita ulteriore, seppelliamo per la seconda volta spiritualmente i nostri morti, che già una prima volta coprimmo di terra. Crudele! Eppure, non è nulla di crudele. Perché, come la prima volta non seppellimmo essi, ma quel che non era piú essi, la loro spoglia; cosí la seconda volta non seppelliamo essi, ma le nostre vane immaginazioni intorno a essi. Che cosa volevano da noi i nostri cari che abbiamo perduti, che cosa vorremmo

noi dai nostri cari che ci sopravviveranno? Forse turbarli con la nostra impresente presenza, quasi larve infeste? alimentare il loro dolore, il piú terribile e disperato dei loro dolori, quando in vita ci adoperammo a risparmiar loro dolori anche lievi? — Essi che sono morti, noi che morremo, non vogliamo se non il bene dei nostri cari, e poiché quel bene sembra a noi inseparabile dalla continuazione della migliore opera nostra, vogliamo quella continuazione, che è trasformazione. Noi realmente non siamo altro che questo desiderio e questa opera, e ciò solo vogliamo immortale di noi. La nostra individualità è una parvenza fissata dal nome, cioè da una convenzione; e non potrebbe persistere se non come persiste il nulla, come spasimo; laddove gli affetti e le opere persistono come persiste la realtà, serenamente, eternamente nella nuova realtà. Che cosa è la nostra vita se non appunto un « correre alla morte », alla morte dell'individualità; che cosa è il lavoro se non la morte nell'opera, che si stacca dal lavoratore e gli si fa estranea? È codesta perfino la gloria, la gloria vera, la sopravvivenza effettiva, ben diversa dal rumore mondano intorno ai nomi e alle parvenze.

VI

Eros.

Poiché la procreazione è a fondamento della realtà tutta come continua produzione della vita che si dice fisiologica o animale (e dovrebbe piú esattamente dirsi individuale o pratica), s'intende perché essa susciti nell'uomo le piú intense brame, le piú vivide fantasie, le quali, congiungendosi e complicandosi con altre brame e fantasie e formando idoli vaghissimi, oggetti di attrattiva e di trepidazione, riempiono la vita, particolarmente giovanile, e porgono incessante materia alla poesia e all'arte. E poiché ogni modo di attività trae forte verso sé tutto l'uomo, s'intende anche per quale ragione, tra i conflitti che ne nascono con gli altri modi di attività, siano piú violenti, piú pungenti, piú terribili quelli tra eros e le altre necessarie forme dell'attività spirituale, tra eros e la vita morale, tra eros e il lavoro artistico e mentale, tra eros e gli altri modi della stessa attività utilitaria e pratica: il che nella poesia e nell'arte si riflette nelle tragedie dell'amore, dal sofocleo « amore invincibile in battaglia » all'amore di Francesca o di Giulietta, di Ermengarda o di Emma Bovary. Particolarmente nell'età giovanile, si è detto; anche ma piú oltre, anche nella virile, persino nella senile, come tutti sanno e come dimostrano casi famosi di canuti suicidi per deserto amore.

Invano a comporre questo conflitto si è cercato di moralizzare l'amore, serbandolo nella sua qualità di amor naturale ma tessendo su di esso un'ideologia di congiungimento delle anime, di costanza, di fedeltà, di purezza o di alto sentire. Tutto ciò l'amore meramente naturale non può dare davvero e a pieno; e non è suo fallo, se non può. I sensi non sono costanti, la fantasia non è fedele; le anime, quali che siano le apparenze, nell'amore non si accomunano, anzi ciascuna tira a sé, onde quel certo che di egoistico e di ostile che spunta improvviso tra le maggiori ebbrezze del reciproco abbandono. Ciascuno di noi, in quanto essere naturale, non è nemmeno d'accordo con sé stesso: immaginarsi se possa accordarsi e fondersi con un'altra creatura! Per l'unione di due anime si richiede il consenso in un terzo, e il consenso senza termine medio, quale si pretende nell'erotismo, è mera impossibilità. E, sebbene nella storia dei sentimenti e della poesia si conosca almeno un tentativo di legare tra loro amore e moralità, amore e cor gentile, donna e idealità, che fu quello della scuola dugentesca dello « stil novo », il procedimento rimase colà simbolico, e anzi allegorico, mostrando cosí che si trattava di una escogitazione della mente piuttosto che di un'effettiva e concreta disposizione dell'animo, e confermando la dualità invincibile di amore e moralità, sempre che si vogliano fondere i due, invece di subordinare l'uno all'altra e risolvere l'uno nell'altra.

E vano è altresí il partito di distruggere il conflitto con lo strapparne le radici, come si tenta con l'esaltare o imporre la vita superiore, la vita perfetta, l'ascetica verginità. Perché un modo siffatto di vita si fonda sopra una concezione trascendente, e perciò è necessariamente roso da interne contradizioni, e le sue conseguenze sono o folli o malsane o ipocrite, il che anche tutti sanno.

Pure in queste rinunzie *propter regnum coelorum* c'è tal-

volta del grandioso, come del grandioso ha talvolta perfino la follia in genere. Ma non del grandioso sibbene dello sciocco si ritrova nell'altra sorta di concezione a suo modo ascetica, che è quella che ora si dice razionalistica, positivistica o naturalistica, e che si pensa di eseguire illuministicamente una « riduzione scientifica » dell'amore contro le « esagerazioni del sentimento », per risolvere per questa via la « questione sessuale », come la chiamano. I rozzi o ingenui medici e naturalisti, che mettono bocca in tali delicate faccende, si comportano press'a poco come chi, a un animo rapito dalla bellezza di un verso, prendesse a dimostrare, che non è il caso di scaldarsi tanto, perché quel verso non è poi altro che un accozzo di suoni, una serie di sillabe con certe pause e certi accenti, la cui ricetta si trova nei trattati di metrica.

La via regia della composizione del conflitto è tutt'altra, ed è già segnata dall'istituto etico delle nozze, che è stato ben detto « la tomba dell'amore » (quali coniugi, se sentissero la loro relazione come quella di meri amanti, oserebbero chinare gli occhi sopra i proprî figliuoli?), ed è la tomba dell'amore selvaggio, meramente naturale. L'efficacia del matrimonio sta nel non contrastare l'intima tendenza dell'amore, che è bisogno di procreazione, ma anzi nel favorirla impedendone lo sviamento e l'isterilimento, e insieme nell'elevarla e ampliarla, facendola creazione di un consorzio di vita, della famiglia. Ma appunto perciò il matrimonio non è il solo modo di composizione del conflitto, e ha accanto a sé, suoi sostituti o suoi cooperatori, altri, tutti quelli che sono modi di attività e di creazione: tutte le forme del produrre morale, politico, scientifico, artistico, tutte dirette a opere d'amore, e che, per ciò stesso, assegnano all'amore naturale il suo posto, e in questo collocamento nel sistema della vita lo restringono e lo rendono diverso da quel che era isolato e selvaggio.

La buona regola educativa è questa: non prendere di fronte la naturale tendenza che porta alle follie dell'amore, ma inserire e svòlgere negli animi altri interessi spirituali, che provvederanno essi a limitare e, se occorre, a domare il primo.

Accade talora che, pervenuti alla vita dell'amore che è armonico lavoro, alla vita pienamente umana, sorga, verso l'amore passionale e naturale, una sorta di superiorità ironica, o addirittura di disprezzo. Ma è difficile persistere in quella ironia, che facilmente suona falso, e in quel disprezzo, che si vorrebbe e non si può convertire in disprezzo verso l'umanità tutta e verso sé medesimo, al quale nulla di umano è alieno. In realtà, il conflitto è represso e vinto, ma non perciò sradicato e distrutto. Se cosí fosse, persino l'arte, che è tutta piena di rappresentazioni dell'amore, diventerebbe, come si è notato di sopra, per gran parte indifferente e inintelligibile, come difatti accade in certi uomini aridi e legnosi; e questa indifferenza e inintelligenza scemerebbero, per altro verso, l'energia del pensiero e quella della volontà.

Sicché (e anche qui in contrasto con gli asceti disumani e coi ridicoli «scienziati») è da concludere per la necessità del conflitto e per la necessità di combatterlo, per la impossibilità di una calma che non sia calma instabile e battagliera, sempre vigile perché sempre insidiata. Ma questa è poi nient'altro che la legge della vita, ossia è la vita stessa.

VII

Perdonare e dimenticare.

Perdonare e condannare sono termini correlativi e hanno significato, anzitutto, nel campo meramente utilitario. Si può iniziare un'azione dannosa a un individuo, e poi sospenderla o anche adoprarsi a cancellarne gli effetti: condannare e perdonare. Per esempio, si può (come usava una volta) mandare il delinquente fino al patibolo, e annunziargli poi, sul palco stesso, che gli si è fatta grazia, e che se ne torni pure a casa sua. Sono due azioni connesse bensí ma distinte, avente l'una un motivo utilitario diverso da quello dell'altra.

Ma, nel campo morale, l'azione del condannare e l'azione del perdonare non sono due, ma una. Ogni condanna è un perdono, cioè un invito e un aiuto alla redenzione; e ogni perdono, per ciò stesso, è una condanna. Né vi ha altro senso che questo nel perdono. I due momenti sono indivisibili, come l'affermazione e la negazione.

Contro tale unità dei due momenti peccano del pari, sebbene in maniera opposta, coloro che condannano e non perdonano, e coloro che perdonano e non condannano: i serbarancori e i tolleranti. I primi condannano e aborrono sin oltre la tomba, cioè anche quando non v'ha piú luogo né a condanna né a perdono, ma deve farsi valere solamente il sereno giudizio sul passato. E ciò scopre la loro contra-

dizione. Perché, se anche essi sono mossi in origine da un motivo morale, l'hanno perso nel prosieguo o intorbidato con sentimenti di vendetta personale; ridiscendendo cosí dalla sfera etica a quella meramente utilitaria. I secondi non condannano mai, non già per bontà di cuore (la vera bontà è sollecitudine di bene), ma per non darsi da fare, per non procacciarsi lotte e dispiaceri, per proprio comodo; e anch'essi, posto che abbiano avuto sulle prime un moto generoso dell'animo, lo smarriscono e ridiscendono alla sfera utilitaria. Non m'indugerò nel mostrare come questo processo di condanna e perdono, con le relative perversioni unilaterali, da me descritte finora nel rapporto di un individuo verso un altro, abbia luogo tal quale nel singolo individuo. Ci sono, infatti, gli indulgenti verso sé stessi e gli spietati autotormentatori; e, sopra di essi, c'è l'uomo che si condanna e non si sfiducia, e procura di far meglio.

La condanna che è perdono, e il perdono che è condanna, è ciò che si chiama anche espiazione: la quale non consiste in altro, com'è noto, che nel cangiare le proprie disposizioni d'animo e accrescere e fortificare l'abito morale. Quando ciò è accaduto, quando si è acquistata coscienza che si sarebbe incapaci di ricadere nel male commesso, quando il male commesso appare come un passato a noi affatto estraneo, e ci domandiamo, quasi senza piú ben intendere, come mai potemmo fare quel che facemmo, — allora si è espiato davvero e si è redenti.

I modi e la durata dell'espiazione sono indeterminabili a priori, come chiaramente si vede persino da alcune formole religiose: vi sono peccatori che non possono salvarsi se non con un'intera vita di aspra disciplina, e altri che si redimono con «una lacrimetta», ma ahi come cocente e purificante, col suo bruciore, tutta l'anima! Ma, per altra parte, la Chiesa, in quanto istituto giuridico al pari dello Stato, ha procurato di determinare quei modi e quella du-

rata; donde le «pratiche» dell'espiazione. Le quali tutte, materializzando il processo spirituale, rendendolo da interno esterno, fanno ricascare nel campo utilitario. Il perdono diventa qualcosa di concesso in cambio di una certa determinata opera che si adempia a vantaggio di colui che è stato offeso o di chi lo rappresenta. Contro codesto materializzamento (contro le indulgenze) si ribellò lo spirito etico della Riforma, prima restituzione nei tempi moderni di una piú profonda filosofia morale.

Con l'espiazione il male, si dice, viene cancellato; ma ciò torna a dire nient'altro, se non che si è espiato. Perché cancellare, nel senso di abolire quel ch'è accaduto, e che ha dato luogo al processo di espiazione, è manifestamente assurdo. Neppure nel cancellare materiale, che si fa di una scrittura sulla carta che la sopportava, si può far che quel che è stato scritto una volta, non sia stato scritto. Si può renderlo invisibile, ma non punto annullarlo.

In questo caso (si osserverà), se è possibile perdonare, è impossibile dimenticare: le offese resteranno eternamente presenti alla coscienza. E, di certo, è impossibile dimenticare, quando per dimenticare s'intenda l'estinzione assoluta del ricordo del male, il che varrebbe estinguere il fatto stesso e mutilare la realtà di un anello della sua catena, di un momento del suo divenire. Ma è possibile dimenticare in senso relativo. Perché, che cosa noi ricordiamo? Quelle cose appunto che c'importa ricordare, perché rappresentano problemi per noi ancora aperti. Ma quando un processo è compiuto, lo si dimentica in senso relativo, perché ci disinteressiamo di quel passato che è un problema chiuso; e ce ne ricordiamo di nuovo solo quando si riapre, connettendosi con un nuovo problema, come nel caso del ricadere di un individuo nella medesima forma di peccato, già altra volta commesso e che pareva del tutto espiato.

E chi sono coloro che non dimenticano mai o coloro che dimenticano sempre? Già li conosciamo: i serbarancori e i tolleranti, camuffati con nuove vesti. I serbarancori dicono ora che essi perdonano, ma non possono dimenticare; e il fatto è che non perdonano, e non hanno mai perdonato, con piena adesione d'animo. E gli altri dicono che essi perdonano e dimenticano, e in realtà non hanno nulla da dimenticare, perché non hanno mai per qualche tempo ricordato, cioè non hanno mai condannato il male, e vi sono passati sopra con leggerezza e spensieratezza. Accade talvolta di trovarsi innanzi a questa apparente bontà e generosità, e doverne diffidare, e sdegnarsi che vi siano uomini « che non sentono le offese ». Per perdonare davvero, bisogna « sentir l'offesa ».

VIII

Dire la verità.

La menzogna ha contro di sé l'aborrimento particolare dei moralisti; e veramente essa offende piú che altre forme di male, come offende la viltà piú che la violenza, l'egoismo calcolatore piú di quello passionale e furente: come prova di povertà, non solo etica, ma volitiva.

Ma appunto perché la menzogna è tra i piú gravi peccati morali, giova ben definirla e intenderla, affinché non accada di scambiarla con altra sorta di azioni, che non sono censurabili, e con le quali scambiata che sia, lo stesso giudizio di riprovazione rischia di confondersi e indebolirsi. Vero è che il senso morale è delicatissimo, e per suo conto non confonde, come accade invece ai raziocinatori astratti.

La confusione teorica ci sarebbe, se si definisse la menzogna come il non dire il vero. Cosí definita, troppe eccezioni si dovrebbero far valere; e non potendosi non concedere che in molti casi il vero non si può né si deve dire, si riuscirebbe ad ammettere (conseguenza ripugnante non solo in logica) che in molti casi sia lecito mentire.

Che si possa, anzi si debba, non dire il vero nei casi di lotta (per difendersi da un masnadiero, o simile), è risaputo ed ammesso. Ma anche in altri casi, che non sono di lotta (esempio classico: celare all'infermo la verità sul suo stato per non iscemare le sue forze vitali), la cosa è am-

messa. In tutti questi casi, la coscienza dice che non si mente, e che si opera incolpevolmente, e anzi doverosamente.

Per contra, tutti sanno che si può dire il vero e offendere la coscienza morale; come si osserva nel caso dei dicitori maligni del vero, di coloro che ci torturano con le loro rivelazioni, dei nostri nemici che hanno occhio acutissimo a scoprire i nostri lati deboli per vulnerarci. Pure, tutti costoro « dicono il vero ». Tanto che noi possiamo pur raccogliere quel fiore di verità che casca dalle loro labbra velenose, e giovarcene; onde il detto che i nemici ci recano bene (*salus ex inimicis*). Riceviamo involontarî beneficî da gente, che non dubitiamo poi di giudicare e scansare come perfida.

Dunque, quando si deve, e quando non si deve, « dire il vero »? e quando c'è, propriamente, menzogna?

Ma sarà bene far precedere a codesta un'altra domanda, che è sovente trascurata. — Che cosa significa « dire il vero », ossia comunicare il vero agli altri?

Se ben si riflette, il vero, pensato che sia da noi, è già bello e detto (detto a noi), in forza dell'unità di pensiero e parola; ma, quanto al dirlo o comunicarlo agli altri, l'affare è serio, tanto serio che è disperato. Il vero non è una merce, che passi di mano in mano; ma è il pensiero stesso nell'atto che pensa. Come « comunicare » ciò?

In effetto, noi non comunichiamo mai il vero, e solamente, quando ci rivolgiamo agli altri, foggiamo e adoperiamo una serie di stimoli per porre gli altri in condizione di adeguarsi al nostro stato d'animo, di ripensare quel vero che pensiamo noi. Non « diciamo il vero » nemmeno — che so io? — dinanzi a una società scientifica, a un'accademia, a un uditorio di scolari. Non lo diciamo, perché non possiamo far altro che foggiare ed emettere suoni, che opereranno a preparare o agevolare effetti, i quali non appartengono a noi.

E se la cosa sta cosí, il problema del comunicare con altrui, del parlare ad altrui, non è quello di dire o non dire il vero, ma di operare su altrui perché operi. Tra le esigenze delle quali operazioni va compreso anche il pensare o ripensare il vero; ma sempre e anzitutto c'è quella, che la vita altrui sia promossa, cangiata o elevata.

Tale intento si adempie col suggerire immagini che recano con sé un impulso di vita; e la forma generale di questo modo di operare si potrebbe chiamare, dalla sua manifestazione piú cospicua, l'eloquenza o l'oratoria, che i retori definivano « arte di muovere gli affetti ». Assai volte (da Platone a Kant) l'oratoria è stata vituperata, perché « non diceva la verità »; ma, tutte quelle volte, la colpa non era dell'oratoria, sibbene degli unilaterali filosofi, che non riuscivano a scorgerne le profonde ragioni e l'ufficio che le è proprio.

È naturale e doveroso che chi arringa i soldati per condurli alla mischia non richiami i loro animi alla possibilità o alla probabilità e quasi certezza, che sarà magari nella mente dell'oratore, dell'esito disperato della mischia, o a immagini di dolore, di morte, di vituperio, di cadaveri abbandonati ai corvi e ai lupi, e via dicendo: ma a quanto v'ha di splendido nello sforzo del combattere e di lieto nella vittoria, che non mancherà, o di vantaggioso nel conseguimento della vittoria, e magari nel bottino.

L'oratoria compie il processo inverso a quello dell'arte: questa dalla vita va alle immagini, quella dalle immagini alla vita. E allorché le immagini prodotte dall'arte sono adoperate come mezzi, dall'arte si passa all'oratoria e, in questo campo, sorgono le dispute sull'arte educatrice o corruttrice: distinzioni perfettamente giustificate, sebbene non sia giustificato il continuare a chiamare « arte » ciò che ha cessato di esser tale per diventare « oratoria ».

Quel che l'oratoria nelle occasioni piú o meno solenni,

ciascuno fa a ogni istante nei discorsi che rivolge altrui e che hanno sempre fine oratorio: tendono a disporre altrui verso noi, o verso le cose, nel modo che a noi sembra proficuo. E ciascuno adopera a ogni istante immagini irreali, sostituendo o attenuando quelle reali, se queste possano riuscire nocive. Mi astengo dalle esemplificazioni, che sarebbero assai facili: e, del resto, chi ne richieda, ne troverà in alcuno dei drammi dell'Ibsen (l'*Anitra selvatica*) e, in gran copia, nella vecchia *Stultitiae laus* erasmiana.

Considerando questa continua suggestione che gli uomini esercitano gli uni sugli altri mercé immagini irreali, molti sono tratti a giudicare che «la vita è menzogna», o, piú dolcemente, che «la vita è illusione». E v'ha di coloro che maledicono alla menzogna della vita e sospirano il momento in cui ne saranno fuori e potranno detergersi da quella bruttura, sia pure nella palude stigia; e altri, piú mitemente disposti, che celebrano la benefica Illusione, ultima Dea dei mortali. Ma il fatto sta che qui non c'è né illusione né menzogna: non c'è altro che la Vita, la vita nella sua spontaneità, intenta a procurarsi stimoli per mantenersi e crescere su sé stessa. Ecco: tu hai creduto per alcuni anni di avere accanto un fido Acate o una fida Penelope; e il riposarti in questa fiducia, la gioia di salutare quei volti amici, la certezza di poter contare su di essi in caso di sventura, ti è stata sicurezza, conforto, sprone di operosità. Hai vissuto e lavorato felice. Ed ora ti accorgi che l'amico o la moglie erano ben diversi da come li avevi immaginati e da come si erano fatti immaginare. Te ne accorgi e ne soffri. Ma che cosa può questo dolore del presente togliere alla gioia goduta nel passato, al lavoro compiuto, alla vita che è stata promossa? Vivevi nell'inganno? Ma l'inganno è inganno nell'atto che lo senti come tale, cioè ora: prima, non era inganno e non era neppure verità: era un tuo sentimento di fiducia e di forza. All'ingannatore o ingan-

natrice che sia, puoi dire con filosofico sorriso: « Te non amai, ma quella Diva che già vita, or sepolcro, ha nel mio core »: quella Diva, che è la Vita. E, caduto il sogno, sparta in terra la speranza, che cosa altro ti tocca fare se non ricostruirla o costruirne un'altra? E come la costruirai? Con l'indagine scientifica? Quale indagine ti dirà mai che devi aver fiducia in questa o quella persona, che devi considerare sicura una data condizione di vita, incrollabile il tetto sotto cui ti ricoveri, sostegno fermo il petto al quale ti appoggi? Ti converrà ripetere il processo precedente: creare o accogliere in te dalle parole altrui immagini di vita, e vivere. Dovrai dire, come infatti si dice: « Mi giova credere ».

Chiaro è, dunque, il principio che distingue la menzogna dall'oratoria. La vita ha bisogno a volta a volta di verità (verità storica) e d'immagini vitali (stimoli oratorî), e di queste prima ancora che di quella. E mentitore non è già colui che suggerisce immagini di vita, ma colui che non suggerisce la verità storica quando è necessaria; come colui che la suggerisce quando non giova è, peggio che mentitore, malvagio (con una sola parola, con una paroletta di « verità », si può talvolta ammazzare un uomo!); come lusingatore e adulatore è colui che suggerisce immagini consolanti, quando non giovano e, anzi, nocciono. E quand'è poi che non sono da ammettere quella verità storica o quelle immagini di vita? Quando, anziché promuovere un bene morale, sono rivolte a promuovere un bene semplicemente utilitario, a vantaggio del dicitore, veritiero o bugiardo che sia.

Verità storica e immagini vitali sono, insomma, per adoperare un paragone trito, droghe che si possono somministrare per fini salutari o per avvelenare noi stessi e il nostro prossimo; ed è colpevole cosí colui che non somministra il farmaco quando è richiesto, come quegli che lo porge quando opera come veleno.

IX

Lo spirito sano e lo spirito malato.

Se si domanda quale giustificazione abbia il concetto di uno spirito malato (folle, malvagio, perverso, ecc.), contrapposto a quello di uno spirito sano, bisogna a bella prima rispondere: nessuna; perché lo spirito è sempre sano, e nel concetto di sanità è incluso e subordinato quello di malattia (di follia, di malvagità, di perversità, ecc.).

Male ed errore sono non già forme del reale, come talora storditamente si crede, ma nient'altro che il passaggio stesso dall'una all'altra forma del reale e dello spirito, che nello sforzo di attuare la forma superiore considera l'inferiore come irrazionale, erronea, cattiva. Di che è conferma che non vi ha male senza coscienza del male, ossia senza lo sforzo, debole che sia, di superarlo: sforzo di superamento, che è poi la definizione stessa del bene. Né c'è da aver paura che, accettando questa veduta, si dia un tonfo nel crasso ottimismo o, peggio ancora, nel brutale determinismo; perché qui il male viene negato come forma del reale col farlo intrinseco al bene, e perciò aspetto o momento del bene, eterno quanto il bene, e il processo che si afferma è processo di liberazione ossia di libertà.

Né, d'altra parte, a contrastare l'affermata irrealtà del male (la negazione di esso come forma del reale) vale chiamare a testimonianza i giudizî onde a ogni istante qualifi-

chiamo come cattivi atti nostri o altrui. Quei giudizî (giudizî di valore), presi nella loro forma che è l'approvazione e la rampogna, non sono veri giudizî (giudizî logici), ma espressioni passionali con le quali accompagniamo e quasi aiutiamo lo sforzo del superamento, e ci distacchiamo dal passato per abbracciare il presente, e progrediamo su noi stessi o esortiamo e incitiamo e pungiamo altri a progredire.

Pure, questa negazione del male, se è logicamente inconfutabile, sembra stare in aperto contrasto con le cose del mondo, nelle quali da ogni parte ci offendono azioni cattive o detti folli, e ci turba la presenza degli stolti, dei malvagi, dei dissoluti, dei perversi. Dando alternativamente uno sguardo alle cose del mondo e un altro alla persona del filosofo, che persiste a negare la realtà del male, ritorna sulle labbra il comico nome del dottor Pangloss.

Certo, il metodo di confutare una filosofia con la satira e con la caricatura è proprio di coloro (e si chiamino pure Voltaire) che non hanno tale forza d'intelletto da scoprire l'errore nella logica stessa di quella filosofia; ma anche il dottor Pangloss (o la filosofia leibniziana che questi rappresentava) aveva il suo torto, che era di starsene pago alla genericità e all'astrattezza. Negato il male come forma del reale e riconosciutolo come aspetto dello svolgimento o del passaggio di una in altra forma spirituale, non bisogna trascurare le determinazioni precise del concetto di svolgimento, nelle quali si troverà anche la ragione dell'apparente contradizione fra la teoria e lo spettacolo delle cose del mondo, che si ha quando la teoria viene resa astratta e le cose del mondo innalzate a teoria, ossia quando si commette il duplice e diverso peccato del dottor Pangloss e del suo critico Voltaire.

Lo svolgimento, che è la storia, foggia a proprio uso i modi generali dell'operare o le istituzioni, delle quali quelle che cosí chiamiamo nella ristretta cerchia della vita

politica o sociale sono solamente piccola ed estrema parte. E le istituzioni non sono altro che specificazioni; né solo quelle specificazioni che si osservano nelle differenze delle nazioni, dei costumi, delle tendenze, ma anche, e in primo luogo, a fondamento delle altre tutte, le specificazioni che procedono secondo le distinzioni dialettiche dello spirito stesso. Si può dire che lo spirito proietti nella spazialità, a grande scala, le sue distinzioni, facendone esistenze.

Ciò intravvidero in qualche modo e Schelling e Hegel, nelle loro mal famate « Filosofie della natura » e « della storia » (tanto è vero che ogni errore ha il suo motivo di verità), quando procurarono di dare esistenza alle categorie e di costruire le esistenze come categorie, concependo la natura come « pensiero petrificato » e la storia come « successione di categorie », ciascuna delle quali, a volta a volta, giungeva al suo culmine e si esauriva. Ma intesero la cosa naturalisticamente o metafisicamente (che è dire il medesimo), e perciò simbolicamente o mitologicamente; e, insomma, troppo si affrettarono a schematizzare, aiutandosi con l'immaginazione. Non si tratta già di distaccare l'una dall'altra forma dello spirito e tramutarle da categorie in cose; ma anzi di serbare energicamente l'unità dello spirito, che è tutto in ciascun suo atto, e nel tempo stesso comprendere che se in ciascun atto l'accento non battesse sopra una delle forme dello spirito facendola dominare sulle altre tutte, l'un atto non differirebbe dall'altro e non sarebbe possibile svolgimento; e che se la medesima accentuazione non investisse in qualche modo le serie degli atti, non sarebbe possibile l'intreccio e la cooperazione del reale che si chiama la società e la storia. Queste diversificazioni della società e della storia (e della natura, che è qui anch'essa società e storia), le quali per noi sono approssimative e dinamiche, di accento e non di natura, vennero dallo Schelling e dallo Hegel cangiate in assolute e statiche,

in categorie metafisiche; e questo fu il loro errore. Ma rifiutarle come tali non importa rifiutarle nel loro significato genuino, se non si voglia ricusar di riconoscere l'ovvia realtà, che vi ha ingegni di poeti e ingegni di filosofi, animi di uomini virtuosi e animi di uomini semplicemente abili. Nessun filosofo è puro filosofo, nessun poeta puro poeta, nessun uomo utilitario puramente utilitario, nessun uomo morale puramente morale, perché (s'intende bene) tutti essi sono uomini, e l'uomo ossia la totalità dello spirito è presente in ciascuno d'essi; ma c'è presente per l'appunto in quella forma per la quale un singolo uomo vien detto, pel suo operare, poeta, filosofo, politico, santo. Se da una parte queste specificazioni o tendenze si richiamano come a loro radice alla dialettica distinzione delle forme dello spirito, dall'altra queste forme non si svolgerebbero nella storia se non producessero i loro proprî strumenti, che abbiamo chiamati, in senso largo, « istituzioni ».

Un individuo che non appare contradistinto da nessuna spiccata attitudine, o che le ha tutte o ne ha parecchie insieme in pari grado, che si ostacolano a vicenda, è di solito spregiato come poco utile socialmente o compassionato come uomo mediocre e d'infelice natura. E la massima efficienza sociale si attribuisce a coloro che compiono eminentemente un determinato ufficio e che non potrebbero compierne un altro: al filosofo che non può essere se non filosofo, al poeta che non può essere se non poeta, al guerriero che non può essere se non guerriero. A noi non importa che il guerriero sia tanto ottuso alla bellezza dell'arte quanto Lucio Mummio, l'espugnatore di Corinto, e il filosofo inetto ad assumere il governo del piú piccolo comunello, e il poeta disadatto a seguire la logica dei piú elementari teoremi di Euclide. Certo, tutte codeste sono limitazioni di quegli individui, e perciò debolezze, e come debolezze malattie; tanto che si sorride volentieri (quando si sorride, perché talvolta

ci si sdegna) delle ingenuità pratiche del filosofo, delle stravaganze del poeta, dei giudizî d'arte dati dagli uomini di spada. Ma a noi non importa correggerle o, se potessimo correggerle aggiungendo quel che manca e scemando quelle eminenti specifiche energie, correlative alle manchevolezze, non vorremmo, perché sappiamo che la realtà le corregge essa e le tempera e le mette in armonia nella vita storico-sociale, compiendo l'un individuo con l'altro e risolvendo l'aspetto irrazionale dell'uno nella razionalità dell'altro. E quando si asserisce che tutto procede come deve procedere e che la realtà è razionale, la proposizione s'intende detta della realtà, ossia dello spirito nella sua totalità e concretezza, e non dell'individuo che, isolato da esso, ne è un frammento astratto; s'intende della storia e non dell'episodio storico, staccato dalla storia di cui è un momento e la cui razionalità non si può rinvenire se non nell'unione col tutto.

Ora ecco a che cosa vogliamo giungere attraverso queste proposizioni generali. Come in concreto non esiste il mero poeta o il mero filosofo, e nondimeno esistono essi in qualche modo come tendenze o istituzioni, cosí non esiste in concreto lo spirito malato, eppure esiste in qualche modo come tendenza e istituzione. La vita non ci ammaestra forse che c'è una sorta di vocazione a quel che si dice male, come ce n'è pel bene; che, come vi sono genialità incoercibili, così vi sono difetti incorreggibili? uomini che sono profondi egoisti, astuti e infidi, chiusi a ogni compassione e a ogni ideale, irrisori degli ideali, cinici, delittuosi nati; o anche molli di volontà, rivolti unicamente al comodo e al piacere, frodatori del dovere, disposti sempre a soddisfare le loro passioni e i loro capricci; insensibili gli uni e gli altri a ogni più dolce o più autorevole invito, a ogni più attraente o più grave occasione che li solleciti a uscire da sé medesimi? La società, dopo avere provato a educarli, rinunzia

alla vana fatica, sentenziando biblicamente che il cuore di Faraone è indurato o ripetendo il triviale proverbio, che non giova raddrizzare le gambe ai cani; e, secondo i casi, chiude quegli uomini negli ergastoli, li invigila come bestie pericolose, fa loro il vuoto attorno, o semplicemente li qualifica, li scredita, li addita affinché siano conosciuti, e ciascuno si regoli verso di essi in relazione di quel che essi sono e possono.

Ma se questa sorta di individui esiste, d'individui fermatisi come al piú basso grado di volontà, alla volontà che asserisce sé medesima in quanto tale, alla volontà meramente utilitaria, e di essa sembrano farsi centro e leva per isfidare l'universo intero o per sottrarsi alle sue leggi, debbono esistere anch'essi come tendenze o specificazioni della realtà, come «istituzioni», al pari del poeta, del filosofo o del politico, e perciò, nell'apparente loro ricusare ogni ufficio sociale, adempiere anch'essi ufficî sociali. E che tale sia il caso mostra chiaramente la storia, che assai sovente per abbattere ostacoli e procedere oltre nelle sue vie ha chiesto l'aiuto del canagliume, senza il quale nè si sarebbe presa la Bastiglia né eseguito nessun glorioso movimento rivoluzionario di popolo. Di esso, e non certo del fiore dei galantuomini, nei tempi passati si riempivano gli eserciti, che pure scrissero luminose pagine nella storia dei popoli di Europa; da esso tutti gli Stati hanno tolto in passato o tolgono ancora oggi gli esecutori delle alte opere di giustizia, i carnefici, sacri personaggi celebrati da Giuseppe de Maistre; da esso oggi come sempre si attingono gli uomini senza scrupoli e gl'intriganti, che pur sono strumenti necessarî di governo. Come, per un altro verso, dalle naturali disposizioni verso l'ozio e il godimento, dalla naturale mancanza di pudore, dalla spontanea genialità alle civetterie e agli allettamenti e all'arte delle Armide e delle Alcine, da questa naturale miniera e non dalla miseria, o non solo da questa come

falsamente si dice, la società ricava le femmine, dame o pedine, che servono a sfogo degli amoreggiamenti extraconiugali e della fantasticante sensualità; non solo, cioè, la società è costretta, come ipocritamente dice, a tollerarle, ma, se le facessero difetto, sarebbe costretta a ricercarle e proteggerle, come ne danno prova, a non dir altro, gli statuti della antica Repubblica veneta o le pronte rinunzie dei pontefici di Roma ai tentativi di perseguitarle. E, per discendere a meno scandalose considerazioni, donde noi prenderemmo i capi-scarichi, che ci riposano dai capi-carichi o dalla gente grave; dove i Muratori di tutti i tempi troverebbero gli idioti loro occorrenti a compagni delle quotidiane passeggiate, che loro impediscano di persistere fuori tempo nelle antigieniche fatiche del pensiero?

Non già che la società si regga e la storia avanzi per l'opera efficace dei vizî contro l'opera fiacca della virtú, come hanno sostenuto piú volte filosofi paradossali o hanno rappresentato, anche ai giorni nostri, poeti di povera mente, i quali immaginano il sorgere degli Stati e degli eroi dallo sfrenamento delle piú basse passioni: quegli Stati che il Vico ben vide che non sarebbero nati senza la coscienza del divino ch'è nell'uomo, e quegli eroi che sono eroi perché raffrenano l'impeto delle selvagge passioni e lo convertono in forza etica. Ma, se la forza etica dirige e domina, la realtà umana, che è specificazione e diversità, si configura in dominatori e dominati, in uomini che operano e in altri che sono quasi materia sulla quale si opera o piuttosto che si adopera. Certamente l'idealità morale ci dà speranza, e anche certezza, che quei tristi strumenti della vita storica diventeranno via via di uso piú raro, e soprattutto che essi stessi si nobiliteranno in qualche modo, e già si sono nobilitati, cioè sono diventati piú intelligenti, piú complessi, piú umani; al modo stesso che si spera per le guerre. Ma come la guerra, pur assumendo nuove forme, non cesserà

mai, cosí non mancheranno mai quegli esseri inferiori, che la società disprezza e adopera. Né solo essi servono ai diretti ufficî pratici, che abbiamo rapidamente esemplificati, ma all'altro indiretto, e non meno importante, di promuovere l'aborrimento della malvagità, della perfidia, del tradimento, della corruttela, e con esso insieme rendere piú intimo e profondo e tenace l'amore per la verità, per la rettitudine, per la lealtà, per la purità; di starci presenti agli occhi come gli antideali, dai quali rifuggendo ci stringiamo con piú ansioso e trepido affetto all'esercizio delle virtú, al culto del vero, a tutto ciò che, purificandoci, ci diversifichi da quelli.

Tuttavia, da codesta concezione della necessità del male, o, come abbiamo detto, della specificazione che si effettua nella vita pratica e volitiva non meno che nella teoretica, e perciò del male come istituzione, sorge altresí, piú dolorosa e piú alta, la coscienza dell'umana fratellanza. Quegli individui inferiori sono insieme infelici, condannati alle sofferenze e ai castighi o almeno alla privazione delle migliori gioie, e non sono essi che si sono fatti cosí, ma è l'ordine del mondo che cosí li ha voluti; e, cosí essendo, lavorano per noi e conferiscono a far noi quali noi siamo nei nostri aspetti e momenti migliori. Perciò del loro male siamo anche noi in certo senso responsabili, noi che ne profittiamo, noi fatti della loro medesima sostanza e foggiati a ufficio diverso ma correlativo. Perciò il Cristo, che è l'umanità, versava lagrime di sangue ed espiava in sé stesso tutti i peccati del mondo. Perciò ciascuno di noi dallo sdegno e dall'orrore trapassa di volta in volta alla compassione verso i malvagi, per abietta che sia la loro malvagità; e la compassione è allora piú viva quando su quei volti cupi si vede balenare, o sembra alla nostra umana fantasia che baleni, un raggio della stessa luce nostra. Perciò ciascuno di noi sta innanzi a essi pavido come innanzi all'infermo della malattia che può colpire anche noi, e si fa triste innanzi a

essi, sentendo la incancellabile fratellanza e unità con coloro, che nel ribrezzo che suscitano le loro azioni si vorrebbe, con rinnovata dottrina manichea, poter ricacciar lungi per sempre come figli delle tenebre, come reprobi predestinati nel giudizio divino, come elementi estranei a noi e al nostro mondo, ma che al nostro sentimento morale e alla limpida nostra coscienza del vero si mostrano come nostri simili, reprobi da noi e per noi, e perciò come noi stessi. E s'intende meglio la sublime parola del Vangelo sulla pecorella smarrita, perché, quando è dato assistere alla quasi miracolosa redenzione di uno di quei malvagi, noi salutiamo la onnipotenza dello spirito, che vince e dissolve la durezza delle specificazioni e tendenze e istituzioni che esso ha formate, e riafferma la sua infinita libertà.

X

I « MESTIERI INFAMI ».

Vi sono « mestieri infami », e tutti li conoscono, tanto che non giova enumerarli: un tempo, nelle città medievali, coloro che li esercitavano erano confinati in particolari luoghi e costretti a portare legali contrassegni che li distinguessero dai cittadini; e oggi, pur senza contrassegni, sono parimente tollerati e anche, come allora, coltivati e incoraggiati. Ma non pare che si sia abbastanza considerata la natura loro, che è designata da quel loro nome, cioè dal sostantivo con l'aggettivo che lo modifica. Il qual nome dice appunto, da una parte, che quelli sono « mestieri » o « professioni », e non già fatti antisociali, quali sarebbero invece il brigantaggio o altra associazione a delinquere; e, per l'altra parte, li condanna, e non già vi ripugna semplicemente per offesa del senso (come accade di certi mestieri poco puliti o suscitanti tristi immagini), li condanna per vera e propria ripugnanza morale. C'è, dunque, in quel nome, una manifesta *contradictio in adiecto*, perché dice insieme sí e no, e col sostantivo « mestiere » afferma un bisogno sociale e un bene, e con l'aggettivo « infame » nega quel bene e quella necessità. Né è dato risolvere la contradizione interpetrando quella formola come una espressione che conceda e freni al tempo stesso, che raccomandi il *ne quid nimis*, perché la condanna è, in quel caso, moralmente recisa.

E allora?

Allora la contradizione non si può sciogliere, e non si scioglie in effetto, se non col riconoscere che quel che si approva nella denominazione è il « mestiere » e non la « materia » del mestiere, e ciò che si condanna è la « materia » e non la « forma », che è il mestiere.

Poiché ci sono fatti che non è possibile attualmente distruggere, e contro cui combattere sarebbe impresa piú disperata di ogni impresa da don Chisciotte, e l'assunto stesso apparirebbe cosí assurdo da essere subito avvolto da una ondata di ridicolo, ciò solo che la società può è di regolarli, magari ponendo in altro campo le premesse per una distruzione o attenuazione di essi in un avvenire più o meno lontano. Quel che non si può distruggere, deve pur vivere. E vive meglio, ossia in modo meno pernicioso e perciò piú utile, nella forma di « mestiere », anziché senza questa forma. Donde le cure che i reggitori degli Stati hanno sempre avute pei « mestieri infami », per il meretricio, per il lenocinio, per l'usura, per le bische. La contradizione non c'è, perché il sí e il no non cadono in pari materia, sopra uno stesso punto o uno stesso aspetto del fatto.

Come « mestieri », quei mestieri entrano necessariamente in relazione con gli altri mestieri e professioni sociali, con la circolazione della vita economica, e si formano tra essi legami di mutua dipendenza. In qual modo si potrebbe impedire ciò? Bisognerebbe toglier loro la forma, che pur si è data, di mestiere, e con questo non si distruggerebbe il male che rappresentano, ma si distruggerebbe soltanto il bene col quale si è accerchiato, contenuto e attenuato quel male. Ma la necessaria interdipendenza, che a questo modo si stabilisce, suscita la critica di spiriti piú acuti che profondi, o piú artisticamente impressionabili che razionalmente giudicanti, i quali rappresentano tutta la vita sociale inquinata da quel contatto, tutti i mestieri resi infami dai rap-

porti in cui economicamente entrano coi mestieri infami. L'onesto borghese, che incassa la rendita delle azioni da lui acquistate di una società o di una banca, non sa, o non vuol sapere, che in quella rendita è, in parte maggiore o minore, il frutto della speculazione sul vizio e sulla miseria. *Non olet*, gli dice sarcasticamente Bernardo Shaw. Ma *non olet* per davvero, e l'imperatore romano, che disse questa parola, disse una verità; ed è affatto fuor di luogo accusare l'onesto borghese d'ipocrisia o di sfruttamento del male, perché tanto varrebbe accusarlo d'aver creato il mondo e attribuirgli le colpe (se colpe sono) del Padre eterno. Molto danaro delle opere di beneficenza è dovuto ai lasciti degli usurai, timorosi dell'inferno; e che perciò? Quello che essi legavano non era un estratto concentrato o un derivato del vizio (perché cosí può immaginarlo solo una commossa fantasia di poeta), ma una potenza economica, innocente in quanto tale, e, per di piú, in quel caso, rivolta al bene: al bene, all'educazione e alla lontana distruzione o attenuazione del vizio che fu già la materia del mestiere, il quale (esso e non il vizio) produsse quell'accumulamento di forza economica.

XI

Gratitudine e merito.

I vecchi moralisti disputavano se la gratitudine fosse o no da annoverare tra i doveri e le virtú; e ora non se ne disputa piú, non già perché si tratti di cosa definita e risoluta, ma perché l'interesse pei problemi etici è scemato da quando la coscienza religiosa è stata depressa, senza trovare, almeno finora, adeguato sostituto pratico nella coscienza filosofica. Ed è scemato, soprattutto, nelle forme di cultura che sono piú lontane dalle loro origini religiose, nelle culture intellettualistiche, affatto prive dell'assillo di delicati « scrupoli morali », che rispondono in etica a quel che la delicatezza del gusto è per l'arte e per la filosofia dell'arte.

Per altro, riaprendo i vecchi libri di etica, e seguendo le distinzioni e gli argomenti che vi si dibattono intorno al *gratias agere*, al *gratias habere* e al *gratias referre*, dovrebbe, mi sembra, giungersi agevolmente alla conclusione, che il concetto di gratitudine non è concetto etico, ma giuridico.

A comprovare questa conclusione, o almeno a farla sospettare, basta la definizione stessa di quel concetto, come del dovere che spetta all'individuo di ricambiare col bene il bene recatogli da un altro individuo. Perché, eticamente parlando, nessun'opera buona si compie a beneficio dell'individuo in quanto individuo, ma solo e sempre a beneficio dell'ordine universale, al quale benefattore e beneficato

sono parimente sottomessi; e i doveri del beneficato, correlativamente ai doveri del benefattore, sono verso quell'ordine e non verso costui.

Nel campo giuridico, invece, si trova subito il tipo di relazione nel quale il concetto di gratitudine rientra: lo scambio economico, il contratto espresso o tacito, il *do ut des*; donde altresí i legami tra patrono e cliente, tra capo e milite, tra barone e vassallo, via via e giú giú fino ai legami di setta, di banda brigantesca o in genere di associazione a delinquere. Nel campo giuridico, la gratitudine alla persona è cosí bene un dovere che il codice civile (articolo 1081) ammette la revoca di una donazione per l'ingratitudine del donatario.

Cosí estraneo questo concetto è all'etica che ogni animo ben fatto prova repugnanza non solo a richiedere ma a desiderare gratitudine, cioè ricambio del benefizio, come cosa che non gli spetti e che riceverebbe senza titolo alcuno al ricevere, come un asservimento dell'uomo all'uomo, che esso non potrebbe desiderare; e, d'altra parte, ogni animo gentile sente come poco delicato il tentativo di sdebitarsi col benefattore, perché, come diceva il moralista francese, la sollecitudine a ricambiare i beneficî è una sorta d'ingratitudine, un disconoscimento cioè del valore di quell'atto e un'interpetrazione o abbassamento di esso ad atto meramente economico e giuridico. Persino è talvolta eticamente necessario rispondere al beneficio con l'apparente ingratitudine, annunziando (come quel ministro austriaco a proposito dell'aiuto che il suo governo aveva ricevuto dalla Russia) che si farà « stupire il mondo con la grandezza della propria ingratitudine ». Se talvolta sembra moralmente legittimo il rammarico o il rimprovero per l'ingratitudine mostrata dal beneficato, è solamente e in quanto questo comportamento è per sé stesso ingiusto e immorale, indizio d'animo basso e persistente nella bassezza, prova

che il beneficio a lui è stato vano o nocivo, e non è giovato all'ordine universale. E se il beneficato vuol ricambiare moralmente e senza offesa il benefattore dell'opera sua, non ha altro modo che rendersi degno della sua approvazione morale, cioè di quell'approvazione che non è di lui individuo, ma della coscienza morale che lo trascende: il che può accadere perfino nell'epico o tragico caso che egli debba prendere le armi contro l'altro.

Ma, riconosciuto il carattere giuridico del concetto di gratitudine, non perciò gli si toglie valore, né in quel campo suo proprio e nemmeno rispetto alla vita morale. Perché la vita economica e la vita morale non stanno tra loro come due sfere coordinate e indipendenti, ma come il perpetuo passaggio dall'una all'altra; e le virtú economiche o giuridiche sono il primo passo e il presupposto della virtú morale. Donde il grande pregio che si attribuisce alla gratitudine, alla fedeltà, al non tradire, ancorché questa costanza nasca e sia mantenuta da motivi di utilità; perché essa è, a ogni modo, superamento dell'impulso immediato mercé la forte volontà, rinunzia a un'utilità ristretta e fuggevole per una piú larga e piú duratura, e la forza della volontà è condizione della volontà morale. Colui che, brigante, non sa essere fedel brigante, non saprà essere nemmeno, ove si converta, onest'uomo; colui che non sa osservare i suoi obblighi giuridici, non è preparato nemmeno a osservare quelli morali. Come virtú economica, la gratitudine è sotto l'aspetto morale qualcosa di non assoluto e che dev'essere ulteriormente regolato; ma non è qualcosa d'indifferente, come se l'uomo che adempie utilitariamente al suo dovere tanto valga quanto colui che non sa essere consequente nemmeno nel proseguire la sua utilità.

Anche il concetto di merito, che differisce da quello di gratitudine perché concerne l'opera utile oltre l'obbligo legale, compiuta non a vantaggio di un singolo individuo

ma di una piú o meno ampia società, è di natura sua giuridico e non etico. Infatti, la società con certi suoi sistemi di lodi e di ricompense, ossia con stimoli utilitarî, s'industria di promuovere la formazione dei meriti, assai spesso adoperando ai suoi fini le passioncelle della vanità o del lungicalcolante egoismo. Se c'è gente che non si riesce a far lavorare diversamente che col luccichio di una croce cavalleresca, è naturale che si mantengano o si stabiliscano ordini cavallereschi pel «merito», dei quali può sorridere il moralista ma non certo l'economista, che ne vede i frutti economici, le merci che producono, i servigi che rendono. Ma è segno di un'etica che non si è ancora purificata da ogni concetto utilitario definire le azioni morali come meritorie rispetto alle giuridiche, che sarebbero obbligatorie; perché, in questa qualifica di merito, permane l'ombra di un pregio che l'individuo si attribuisce in quanto individuo, ossia di un'utilità. Il vero è che nell'operare moralmente, e sia anche in un operare che raggiunga le piú alte vette dell'eroismo, non c'è merito, perché si fa quel che si può e che, in quanto si può, si deve. Onde la modestia degli uomini veramente virtuosi, e il loro trepidare per quel che dovranno fare, e il non indugiare nel compiacersi di quel che hanno fatto, perché, se è stato opera buona, per ciò stesso è stato tale che l'individuo vi si è sommerso e perso dentro, ubbidendo alla necessità. Il che, d'altra parte, non legittima il giudizio, tanto comune in bocca dei pigri e dei viziosi, che non c'è merito in chi fa il bene, seguendo egli, nel cosí fare, la propria natura ossia il proprio piacere: tal quale come essi, che hanno avuto diversa natura, cercano diverso piacere e ubbidiscono a diversa necessità. Non lo legittima, perché questo giudizio, enunciando in apparenza cosa evidente e indubitabile, non vede, o finge di non vedere, che in quel caso non si tratta già di negare, come noi abbiamo negato, la giustificazione etica del concetto di merito, ma di

provarsi a negare la differenza tra piacere e dovere, tra azione a vantaggio dell'individuo e azione superindividuale. La negazione del concetto di merito è, in quel caso, semplice pretesto e sofisma per negare la moralità e, mercé il determinismo del *trahit sua quemque voluptas*, parificare l'azione morale a quella del proprio comodo e del proprio capriccio, e riadagiarsi con piú tranquilla coscienza nell'uno e continuare a svagarsi lietamente dietro all'altro.

XII

Cuore e ragione.

Il contrasto di « cuore » e « ragione » è uno di quelli che piú frequentemente si odono enunciare nei casi della vita quotidiana; e noi possiamo accettarlo, nonostante la terminologia onde viene espresso, che è chiaramente errata o tale almeno che con facilità trae in errore. In effetto, ove per « ragione » s'intenda il pensiero ossia la verità, e per « cuore » il sentimento ossia la volontà, contrasto tra volontà e pensiero non può darsi, perché non è concepibile dissidio tra condizione e condizionato, tra la luce del vero e il calore, in cui essa si trasforma, dell'azione. Ma insistere su questa critica sarebbe sottilizzare sulle parole, perché altrettanto evidente è che « ragione », in quel caso, non vuol dir altro se non volontà razionale, ossia volontà del bene, e « cuore » volontà che tende anch'essa al bene, e il contrasto, di cui si parla, è, dunque, tra due volontà, tra due beni, tra due « cuori ».

Del resto, anche in questo modo comune di esprimersi, pare che il contrasto sia insieme enunciato e risoluto, perché la dignità e il diritto di ciò che si designa con la parola « ragione » è tanto, che non può ammettersi che la vittoria non resti a lei. Quella ragione è un cuore piú grande e piú profondo, che doma e include in sé il minore e meno profondo; e ogni tentativo che faccia questo di valere per sé contro

l'altro è condannato da colui stesso che si dispone ad abbandonarvisi, o subito dopo che vi si è abbandonato. La vostra mente vi dice che le cose stanno in un certo determinato modo, e la ragione (che è in questo caso la volontà del vero) tien fermo quel modo nella vostra coscienza; ma esso riesce troppo doloroso al vostro cuore, ossia ai vostri bisogni contingenti, e voi vorreste obumbrare quel vero con le illusioni, che il cuore piú piccolo suggerisce alla fantasia e il cuore piú grande fa smentire dal pensiero. Avete un figliuolo, che una lunga sequela di osservazioni e di esperienze vi ha provato disposto in guisa, che è necessario sottometterlo alla piú dura e cruda disciplina, lasciarlo a fronte a fronte con le privazioni, escluderlo dalla vostra affabilità, o magari chiuderlo in una casa di correzione: ed ecco la vostra paterna tenerezza sofistica contro queste evidenti conclusioni e vi muove a raccogliere tutti i piú lievi indizî che paiono infirmarle, a comporre con essi un'immagine fantastica, cara al vostro cuore, in contrasto con la vostra ragione. Ma, nel far ciò, voi sentite una sorta d'inquietudine e di rimorso, sentite cioè che un affetto piú basso vi seduce a chiudere gli occhi al vero, che l'affetto piú alto vi consiglia di guardare ben fiso; e nel tendere a far prevalere l'affetto piú basso al piú alto, nobilissimo che sia anche il primo riguardato da solo o in condizioni diverse dalle reali, voi cedete a un cuore, che è il vostro cuore individuale, e cioè alla vostra compiacenza e, in fondo, al vostro egoismo. E se poi non chiudete gli occhi al vero invincibile, ma tuttavia operate contro la piú alta volontà che quel vero ha in voi suscitata; se (come si narra di Giambattista Vico, oltre che gran filosofo, tenerissimo padre), dopo esservi risoluto a castigare il figliuolo perverso chiamando gli ufficiali di polizia perché lo portino alla casa di correzione, svelate voi stesso, trascinati dall'impeto del «cuore», al figliuolo il castigo

che gli si prepara e lo sollecitate a scappare di casa; voi, anche piú apertamente, fate trionfare il cuore piccolo sul cuore grande, l'individuo sulla società e sull'umanità.

Che coloro i quali cosí peccano, e lasciano che il cuore vinca sulla ragione, siano guardati con indulgenza mista di simpatia, e anche con certo moto di ammirazione o di stima, è cosa presto chiarita dal già detto: che, cioè, quel cuore in sé stesso, o meglio considerato come generica disposizione, è cuore buono, non intrinsecamente egoistico, e tale diventa solo in contrasto con l'altro, e anche allora appartiene pur sempre a quella sorta meno ripugnante di egoismo, che è la cosiddetta debolezza. E, pur nel riprovare l'azione di quegli uomini, si pensa che essi sono stati messi a tentazione alla quale forse noi stessi, che ci arroghiamo di giudicare, non avremmo resistito (onde la piú calda e larga onda d'indulgenza che sgorga dai nostri petti), e che in quel loro peccato c'è pure una forza umana, che in altre condizioni ha prodotto e produrrà opere belle e degne.

Ma piú curioso è notare il sentimento opposto che sorge di fronte a coloro che hanno resistito al cuore e fatto prevalere la ragione: sentimento che assai di rado è di ammirazione (benché poi, quando diventa ammirativo, salga addirittura a quel culmine che si chiama venerazione), ma di solito sta tra la freddezza e la diffidenza. Come mai? Per qual ragione la ragione ci riesce antipatica? Perché ci fa palpitare Giambattista Vico, che vuol salvare dalla correzione il figlio corrigendo, e non ci commuove il rigido teorizzatore ed esecutore del dovere, l'uomo in pieno costante accordo con sé stesso (almeno cosí come la gente se lo figura), Emmanuele Kant? Il Kant, che era rigoroso moralista, ha egli stesso indicato la soluzione di questo dubbio, quando ha distinto l'operare per legalità dall'operare per profonda moralità, per dovere. La volontà supe-

riore di bene, la ragione, può convertirsi in complesso di astratte massime e regole di retta vita, e cosí in certa guisa meccanizzarsi, e, fatta seconda natura, tirar sempre diritto per la propria via, con tranquillità dell'individuo operante, che sente di camminare sicuro, costringendo la società a giudicarlo uomo giusto e tale forse giudicandosi egli stesso. Ma all'antipatia, che penetra in qualche modo pure nel giudizio approbativo sociale, risponde, in questo caso, un sottile rimorso anche nell'animo dell'uomo della ragione, un insistente dubbio che quella sua moralità abbia ormai ricevuto in sé qualcosa di utilitario, quella ragione sia *ratio*, non piú nell'uno dei suoi sensi che è di logica ed etica coerenza, ma nell'altro che è di coerenza aritmetica o di calcolo (*ratio*, dice il lessico forcelliniano, *duo praesertim significat, nempe facultatem animae, qua unum ab alio deducimus ac disserimus, et actum supputandi, sive calculum*). Ora, perché la ragione ben vinca sul cuore, essa, come si è detto, dev'essere un cuore piú grande, e perciò capace di risentire a volta a volta i sentimenti stessi ch'è costretta a infrenare, integrare e sintetizzare in un nuovo sentimento e atto di volontà, il quale perciò non è qualcosa di freddo e di meccanico, ma ha il calore della commozione e della vita. Contro l'abito raziocinante e astratto del bene, che spesso non fa cogliere il bene, insorge il cuore, il quale, come per dono di natura, ha in modo vivo l'esperienza umana e morale, che l'abito ha in modo morto, congegnata a pezzo a pezzo e scoprente le commessure. Vi ha di coloro che tutta la vita osservano in sé le tracce della loro poco generosa disposizione naturale e ne soffrono; ma, d'altra parte, non è in tutto da fidarsi di quella disposizione naturale dei generosi, che devia facilmente nel capriccio e vacilla nella instabilità. Contro gli uomini della « ragione », della « fredda ragione », cioè del decoroso egoismo, valgono moralmente assai piú, per imperfetti che siano, gli uomini del cuore;

ma, contro gli uomini del cuore, gli uomini dal gran cuore. Anche qui, tal quale come nell'arte; dove all'artista dalle forme corrette e fredde si preferisce l'artista scorretto e ricco di sentimento, il quale, se non ha l'arte, ha per lo meno il germe vivc dell'arte, laddove l'altro ne ha solo la morta spoglia; ma sopra i due si leva il genio artistico, che dà forma perfetta al suo sentimento, sicché niente nell'opera sua rimanga d'inespresso e niente d'inanimato.

Nella « fredda ragione », infine, intesa come volontà etica ancora debole, appena iniziale, e perciò appena differenziata dalle astratte massime di azione presenti all'intelletto, restando il cuore ossia la passione inerte o quasi inerte, è da riporre la genesi dell'apparenza di dissidio fra teoria e pratica. È luce che non si è trasformata in calore, e che, nel difficile processo di trasformazione, si trova bensí in dissidio, ma con sé medesima. In questo dissidio accade che la passione inferiore ed energica irrida e schernisca talvolta la superiore e poco energica, la quale innanzi a lei si arresta impotente o addirittura da lei si lascia avvincere e soggiogare.

XIII

Compassione e giustizia.

Presso alcuni vecchi filosofi dell'etica i concetti di «compassione» e di «giustizia» erano posti come distinti, e persino talvolta tra loro contrastanti; onde nasceva uno dei parecchi casi dei cosiddetti «conflitti di doveri». E, in verità, sempreché la vita etica non viene riportata al suo principio e pensata unitariamente, sempreché si pongono o si lasciano sussistere parecchi principî etici distinti, quel conflitto si presenta ineluttabile, come logica conseguenza; quantunque poi, con la disperata sua insolubilità, riconduca a mettere in dubbio il diritto dei varî principî concorrenti o, piuttosto, la loro stessa molteplicità.

A colmare l'apparente iato tra compassione e giustizia, giova forse notare che la compassione non è l'atteggiamento simpatetico, con cui talora va confusa. Il simpatizzare, nella sua profonda e rigorosa concezione, non è altro che un momento necessario del comprendere, dell'intelligenza; perché se non si riesce a far nostro un oggetto (uno stato d'animo, un'individualità psichica, un qualsiasi divenire reale), se non si riesce a unificarsi con esso e a riviverlo, è impossibile comprenderlo e intenderlo: non se ne ha l'esperienza e, senza esperienza, non c'è intelligenza. Certo non si vuol negare l'importanza dell'intelligenza per la vita morale: importanza cosí alta che ha dato luogo al detto, che la bontà è intelligenza. Ma si vuol piuttosto rettificare questo

detto nel senso, che a sua volta l'intelligenza è momento necessario della bontà: senza intelligenza, non c'è bontà. La bontà femminile, cosí lodata, presuppone l'intelligenza di cose che spesso gli uomini non bene intendono o sulle quali non fermano abbastanza l'attenzione.

Ma la compassione in significato etico non è il semplice simpatizzare, fondamento dell'intelligenza: è qualcosa di piú: è un atteggiamento attivo o pratico, una volontà di agire in un certo indirizzo, e, poiché volere e agire sono realmente tutt'uno, la compassione è sempre un'azione, e solo nell'effettiva azione prova la sua reale esistenza o almeno la sua profondità e il suo vigore.

Ciò spiega l'illusione, in cui sovente si cade, di scambiare per compassionevoli gli spiriti simpatici e intelligenti, gli spiriti fini che risentono e quasi indovinano certi stati d'animo altrui e ne discorrono con piena comprensione. Quell'illusione si nota nel fatto piú volte osservato che tali spiriti, che si potrebbero chiamare artistici, sono, quanto vivaci al simpatizzare, altrettanto inerti al fare, quanto pronti a commoversi innanzi a un caso fantasticamente rappresentato dalla poesia, altrettanto insensibili innanzi a casi simili che loro si presentino nella vita reale e che richiederebbero da essi sforzi di opera e sacrificio dei proprî comodi. Coloro che hanno la vera compassione, la compassione attiva, cercano di sottrarsi alla compassione quando si risolverebbe in un palpito senza effetto, e perciò, in cambio di stare a compassionare gli uomini lontani da essi nel tempo e nello spazio, guardano e provvedono alle creature umane che hanno a sé vicine.

Ora, se la compassione, seriamente intesa, è un operare, quale sorta di operare sarà mai? Potrà essere un operare senza giustizia?

Anche qui il detto comune parla di una vera e di una falsa compassione, e di coloro che meritano e di coloro che

non meritano compassione: il che importa che, in questi detti del buon senso, i due concetti, distinti e separati dai teorici, sono riconosciuti come un unico concetto, col subordinare in certa guisa la compassione alla giustizia. La compassione senza giustizia è risentita infatti da quegli stessi che facilmente fanno getto dei proprî doveri: indulgenti a sé medesimi, per questa indulgenza sono portati all'ingiusta indulgenza verso altri, nei quali vedono rispecchiati sé medesimi. E poiché nella donna è in genere deficiente il sentimento di giustizia, le donne peccano spesso di compassione fuori luogo e (come avrebbe detto il Kant) patonomica.

D'altra parte, è del tutto impossibile condursi con giustizia se non si comprendono gli uomini e i loro affetti e le loro azioni, e se da questa compassione non nasce un moto d'animo che è volontà di bene, e perciò volontà di togliere o diminuire il dolore altrui, procurando il trionfo del bene. La giustizia vera è fatta di compassione.

XIV

Lavoro e pena.

In alcuni libri di economia si prende a indagare il rapporto tra lavoro e pena, e si conclude, spesso fondandosi anche su argomenti di etimologia e di linguistica comparata, che il lavoro è essenzialmente pena e dolore. Ma questa volta si può affermare risolutamente che proprio il contrario è il vero: il lavoro è essenzialmente gioia, gioia di vivere, e anzi il vivere e la gioia del vivere non è altro che lavorare. Lavorano persino i bambini, i cui giuochi sono per essi, cioè sono in realtà, lavoro: lavorano persino coloro che hanno per propria professione il piacere, come può verificare chiunque li osserva, affaccendati e attenti e diligenti in cose che noi, da parte nostra, consideriamo inezie: a lor modo, operosi. Non lavorare è annoiarsi, sentirsi soffocare, morire.

E, se è cosí, se il lavoro non è pena, come mai si è potuto venire al pensiero che sia invece tale? Evidentemente (si risponderà), perché c'è il lavoro penoso. E come mai un lavoro può essere penoso? Che cosa è il «lavoro penoso»?

Il lavoro penoso è quel lavoro che non riusciamo a far nostro, che non si fonde con le nostre disposizioni e tendenze o non diventa nostra disposizione e tendenza, che non impegna tutto noi stessi. Esso ci distorce con piú o

meno di violenza, ma sempre con violenza, dal lavoro che ci è caro; e, per quello che ci toglie non meno che per quello che c'impone, c'infligge pena e dolore. Gli esempî sono a portata di mano: da quelli piccini che s'incontrano in ogni giornata o in ogni ora della nostra vita, e che saranno, poniamo, di dar paziente ascolto alla gente postulante, interrompendo l'opera a cui attendiamo, o di sbrigare faccende domestiche, agli altri, piú grossi e piú estesi nel tempo, che saranno di avere assunto e di esercitare un ufficio che non si è scelto ma che si è dovuto accettare per campar la vita, o di staccarsi, al sorger del sole, dalle dolci cure della famiglia per recarsi in un'officina.

Si può sopprimere il lavoro penoso? Radicalmente, nella sua idea, nel suo universale, no; della qual cosa è facile persuadersi osservando che, anche nella cerchia di quei lavori che s'iniziano con piacere, sorgono momenti di pena, nei quali è necessario continuarli con fatica, per riattaccare poi il corso del lavorare gioioso. Ciò sanno i poeti e gli artisti, che guai se sempre stessero, come si dice, ad attendere l'ispirazione per abbandonarsi al suo gaio soffio e navigare scorrendo veloci sulle onde. L'ispirazione (che, del resto, non è solo dell'artista, ma dell'uomo in genere, qualunque cosa faccia) non esclude, anzi richiede la volontà, ed è una grazia che discende solo su coloro che la sollecitano e la preparano coi loro sforzi quotidiani e coi loro sforzi la accolgono e la secondano. Né, fuori della cerchia di quei lavori spontaneamente iniziati, si possono sopprimere le domande che il corso delle cose pone all'individuo e alle quali egli è tenuto a rispondere. Ribellarsi a questa necessità non solo sarebbe vano, ma (poiché appunto si tratta di necessità e perciò di razionalità) sarebbe dannoso, anche per noi individui. Chi ci dice che quella domanda che ci viene dal corso delle cose non sia per nostro bene, come è certo

pel bene della società umana? Coloro che si sottraggono a tali domande, che evitano i doveri e la penosità dei doveri, si lasciano sfuggire molte buone occasioni d'ingrandire sé medesimi, e, per la smania di serbare la propria capricciosa libertà, finiscono col fiaccare in sé la forza stessa della libertà, e interiormente corrompersi, e non riuscir piú a eseguire neppure i lavori che vagheggiavano e avevano cari: come comprova l'esperienza.

Ma se è impossibile sottrarsi alla legge della vita, se l'utopia di una vita tutta lavoro spontaneo e attrazione naturale, senza costrizione e pena, è propria degli anarchici e di altrettali torbidi o candidi sognatori, se il lavoro penoso non si può abolire come momento della vita, non perciò non bisogna procurar di togliere o di ridurre il lavoro penoso a vantaggio di quello congeniale, che è perciò stesso piú produttivo. E questo accade nel fatto, e ciascuno cerca di porre in armonia la propria vita con le proprie tendenze naturali, e di eliminare, piú che può, le occasioni e le cause che interrompono il lavoro congeniale col lavoro forzato, e di alleviare lo stesso lavoro forzato e renderlo sopportabile mercé svariati conforti e speranze di premî. Tutti s'industriano a procacciarsi la « felicità » o almeno « un po' di felicità », che, in questo senso empirico della parola, consiste nelle condizioni rese agevoli pel lavoro da svolgere, e, in questo senso, è un fine legittimo e doveroso, appunto perché non è un fine ma un mezzo di operosità e di elevazione spirituale. Anche la legislazione si volge a questo intento, e gli economisti suggeriscono espedienti e istituti diretti a combattere la penosità del lavoro e a renderlo attraente o sopportabile.

Nondimeno l'opera del legislatore e riformatore sociale, e gli sforzi degli individui, se potranno riuscire per questa via a togliere certe forme e occasioni di lavoro penoso (e in quanto riescono a ciò, o è da sperare che riescano, deb-

bono essere approvati e incoraggiati), non saranno mai capaci di affrontare e combattere direttamente e superare quel necessario momento, sempre risorgente, della pena. Non saranno capaci, perché con mezzi economici si risolvono problemi economici, ma non già un problema, qual è questo, intrinsecamente morale. Eliminando occasioni e forme di lavoro penoso, non si elimina la forma fondamentale di esso, che si ha quando si presenta alla coscienza dell'individuo come dovere morale. Qui non c'è altro modo di vincere la penosità del lavoro se non di convertirlo da esterno in interno, da imposto in spontaneo, da forzato in voluto, accettandolo e affezionandovisi come a qualcosa in cui si ritrova la profonda soddisfazione del proprio essere migliore. Lo si vince allora con un sorriso di pazienza, che non è senza qualche ombra di malinconia, ma anche non senza luce di nobiltà; e, quando da quel lavoro penoso si torna poi al lavoro congeniale e spontaneo, ci si sente, sí, sgravati di un peso, ma anche del peso del rimorso.

La conclusione è, che il problema del lavoro, che tanto travaglia le menti, è essenzialmente problema di educazione morale, e che nessuna società lavoratrice, ossia nessuna società umana, può vivere senza disciplina interiore, senza entusiasmo morale che sorregga e dia forza alla disciplina, senza sapersi rassegnare e sacrificare.

XV

I « PIACERI DELL'IMMAGINAZIONE ».

Ci fu un tempo (il secolo decimottavo), in cui molti estetici, di quelli che andavano tentando il difficile problema di collocare la fantasia al suo luogo nel sistema dello spirito, identificarono o frammischiarono i cosiddetti « piaceri dell'immaginazione » col piacere dell'arte; e di quei piaceri assai allora si discorse, tanto che porsero materia altresí a ben noti poemi didascalici della letteratura inglese e francese. Ma anche nel nostro secolo si è rinnovata questa identificazione e confusione, mercé la teoria estetica dei cosiddetti « sentimenti apparenti », proposta dal semisensualista e semisettecentesco (sebbene vissuto nell'Ottocento) filosofo Kirchmann, e accolta dal non fine metafisico dell'Incosciente, Eduardo di Hartmann.

Confusione essa è, perché, per dirla con la vecchia terminologia filosofica, i piaceri dell'immaginazione si riferiscono alla « materia », laddove il piacere dell'arte alla « forma »; e, traducendo nella nuova, quello che si chiama forma in arte non è altro che l'atteggiamento contemplativo dello spirito e quello che si chiama materia, presa per sé, non è altro che la pratica passionalità: onde il piacere dell'arte è d'origine teoretica, e i cosiddetti piaceri d'immaginazione hanno origine direttamente pratica.

Tanto ciò è vero che, com'è antica osservazione e antico argomento di stupore, piacciono in arte anche le cose

fuori di essa spiacenti e dolorose (gli animali piú ignobili e le carogne, di Aristotele, *le serpent* e *le monstre odieux*, del Boileau); laddove nei piaceri dell'immaginazione si gode solo quando l'immagine, che si viene evocando o componendo, sia piacevole, ossia si riesca ad adoperarla come strumento di piacere. Non già, s'intende, di un piacere tutto piacere, che sarebbe un'astrazione, e nemmeno di un piacere prevalentemente uniforme e placido o idilliaco che si dica, ma di un sentimento il quale, per vario e travaglioso che si svolga, abbia a sua risoluzione il piacere; onde le immaginazioni di dolorosa voluttà, che possono giungere sino alla gioia del martirio, assaporato in immaginazione. E questa è anzi la ragione per la quale io ho costantemente rifiutato come edonistiche e non estetiche, e dell'estetica falsificatrici e inquinatrici, le teorie del contrasto e del superamento del brutto, che un tempo formarono oggetto di elaborate sistemazioni di filosofi, e ancora sono predilette dai volgari estetici universitarî, tedeschi o di altro paese. Quelle teorie, nei casi in cui ritraggono un processo psichico reale, ritraggono per l'appunto il processo del « piacere dell'immaginazione », e non del « piacere della creazione artistica ». E per la medesima ragione ho rifiutato la teoria dei « sentimenti apparenti »; salvoché non vengano intesi in modo che il piacere di essi si faccia nascere unicamente dalla « parvenza » stessa, dal valore della parvenza, ossia dalla forma artistica. Nel piacere della parvenza, attore è l'uomo in universale; in quello della materia della parvenza, è l'uomo in quanto individuo, coi suoi particolari interessi, inclinazioni e predilezioni. Nel primo, si gusta egualmente il sublime e il comico, il mite e il feroce, l'austero e il voluttuoso, ogni cosa come puro spettacolo di umanità; nel secondo, si gusta solo quello che è conforme ai bisogni pratici dell'istante. Naturalmente, che nei piaceri dell'immaginazione si possano e si sogliano adope-

rare anche le immagini dell'arte propriamente detta, è da concedere subito, e in ciò si fondano alcuni avvedimenti pedagogici circa i libri da far leggere o da vietare, le pitture da mostrare o da nascondere ai giovinetti e alle ragazze, perché, non apprendendoli essi nella loro verità e sotto l'aspetto puramente estetico e disgregandoli e servendosene per diletto d'immaginazione, possono riceverne cosí stimolo come impedimento alla loro formazione morale. Ma questo stesso caso conferma la distinzione segnata.

Detto che i piaceri dell'immaginazione sono di origine pratica, giova ancora avvertire di non confonderli con le risonanze fantastiche dell'attività volitiva, con le rappresentazioni che accompagnano lo svolgimento di questa e le sue vicende di speranze e timori, di amore e odio. Perché qui l'essenziale e il determinante è la qualità del processo stesso volitivo, il fine a cui tende la volontà, e nell'altro caso il fine è immediatamente il piacere e la soddisfazione ottenuta mercé l'immaginazione; onde i cosiddetti piaceri d'immaginazione sono non il sentimento dell'attività in genere, ma un caso dell'attività edonistica ossia utilitaria. E altresí malamente sono stati sussunti nella classe dei giuochi, perché il giuoco non è un'attività ma l'alternarsi e variare delle attività stesse della vita, delle quali ciascuna relativamente all'altra può fungere da sollievo e riposo, ossia da giuoco.

I piaceri dell'immaginazione sono invece bisogni, che, non trovando o non volendo trovare il loro sfogo e la loro soddisfazione in una certa forma della realtà, e pur non rinunziando ad avere qualche soddisfazione e qualche realtà e a concludere il loro ciclo, si soddisfano mercé le immagini. Parrebbe certamente piú semplice e spiccio, poiché sono bisogni che non si vogliono o non si possono soddisfare, reprimerli senz'altro e passar oltre. Ma quei bisogni sono cosí vivi e urgenti che il reprimerli violentemente riuscirebbe assai fati-

coso e penoso, o addirittura impossibile nelle condizioni date; e perciò sembra piú conveniente e piú economico lasciare che compiano quel decorso in immaginazione. Il paragone, che chiarisce il caso, è dato dai processi morbosi dell'organismo, dalle malattie, che non possiamo mandar via ai primi sintomi e dobbiamo acconciarci a lasciare che consumino la loro forza e siano vinte a poco a poco dalla potenza della vita, pur attenuandole coi farmaci. Non sono già dunque, quei piaceri, immaginarî, supposti e non effettivi, asseriti e non reali, ma anzi ben reali ed effettivi, come è comprovato dai loro indizî, che nel linguaggio comune si chiamano fisici, e, nel linguaggio filosofico dualistico, psicofisici. Ed è arbitrario assegnar loro (come fanno i teorici dei « sentimenti apparenti », per es., i sopracitati Kirchmann e Hartmann) il carattere della minore intensità a paragone di quelli reali, perché con lo stesso diritto si potrebbe caratterizzarli come di maggiore intensità; e il vero è che sono qualitativamente diversi, e dall'immaginarsi che siano della medesima qualità, e solo d'inferiore intensità rispetto a quelli che si dicono reali, nasce la delusione, la tante volte osservata e lamentata delusione, che segue al cosiddetto attuarsi dei sogni piú a lungo vagheggiati. Non prova delusione solo chi sa che il sogno (che è a suo modo reale) è sogno e produce il diletto del sogno, e il reale è reale e produce il diverso diletto del reale, e, come il saggio poeta del *Vendemmiatore* consiglia, « godendo » il presente e « sperando » il futuro, « doppia dolcezza si procura ».

E si tenga ben presente che, come si è detto, si tratta di bisogni che non possono o non vogliono trovare sfogo nella cerchia che si chiama del reale; e, in verità, non è da credere che, se potessero, quei sognatori volessero sempre attuare i loro sogni. Nemmeno nei vagheggiamenti dell'amore ciò accade sempre, perché, com'è noto, vi sono donne che piace di amare in immaginazione, e che non si

desidera punto amare in altro modo; e frequentissimo è poi il caso di coloro che odiano ferocemente in immaginazione, e combattono, vincono, conculcano e ammazzano, sempre in immaginazione, il loro avversario, al quale, se poi lo avessero nelle mani, non torcerebbero un capello. Anzi è stata notata d'ordinario una sorta di contrasto tra quel che piace godere in immaginazione e quel che si persegue e si attua nella realtà; e uomini feroci amano cullarsi in immagini di pace e uomini corrotti in immagini d'innocenza, quasi a complemento di ciò a cui hanno rinunziato nel campo dell'azione; e, per converso, uomini di vita intemerata mettere nei sogni il peggio di loro stessi, che hanno discacciato dalla vita e collocato colà come in un ripostiglio di cenci e spazzature. Parlando a rigore, né i primi a questo modo migliorano, né i secondi peggiorano, perché la loro brama e la loro volontà rimangono salde; e quel processo d'immaginazione è ben circoscritto come tale e si svolge senza interferenza con la volontà effettiva. Non si tratta nemmeno di desiderî nutriti e carezzati, e dei quali perciò si possa avere merito o demerito morale, ma anzi di una liberazione da desiderî. L'uomo feroce o dissoluto, sognato a quel modo il suo sogno di virtú, torna piú fresco e gagliardo alla sua ferocia e alla sua dissolutezza.

Nondimeno, sta di fatto che ciascuno prova come una sorta di rossore nell'abbandonarsi ai diletti dell'immaginazione; e provano questo sentimento soprattutto gli uomini già maturati e fatti serî dalla vita e dalle sue necessità e doveri, e si distinguono cosí dai ragazzi e specialmente dalle ragazze, per le quali quel lavorare d'immaginazione è un grande affare, un dramma, un romanzo o una tragedia, la fonte delle disperazioni, la fonte delle consolazioni, l'« ideale », come esse dicono, rendendo alquanto ridicola questa filosofica parola. Perfino i popoli si distin-

guono talvolta cosí e sono giudicati, a questa stregua, superiori e inferiori; e l'inferiorità dell'Oriente rispetto all'Occidente è stata riposta per l'appunto nel troppo indugiare dell'uno nei sogni e nei diletti dell'immaginazione (aiutati persino da mezzi artificiali), e nel poco sognare e molto pensare e operare dell'altro. Senonché, il sentimento di vergogna si spiega con agevolezza quando si torni al paragone fatto di sopra con le malattie e coi processi di cura che ne facilitano il decorso: nessuno è orgoglioso o contento delle proprie sofferenze e miserie, e di dovere spendere tempo a deluderle e ad alleviarle. E si spiega altresí la riprovazione che colpisce coloro i quali trasformano in abito la malattia e la cura della malattia, invece di provvedere a rimuovere il piú possibile le condizioni che conducono talvolta alla necessità di delirare nell'ira o di sfogarsi in fantastici amoreggiamenti col principe azzurro e con la donna ideale; e si spiega del pari il comune giudizio d'inferiorità, pronunziato sui popoli come sugli individui che si foggiano strumenti per intensificare questa sterile vita e sviano la propria energia nel vago immaginare, che assonna e istupidisce.

XVI

Di là dalla vita.

Distrigarsi dalla baruffa della vita, purificarsi dei tossici dei quali ci ha imbevuti, detergersi delle sue macchie, uscir fuori dal tumulto e guardare indietro solo per contemplare e ricordare... Questo impeto di desiderio a volta a volta si accende in noi e ci spinge a ricercare. Non esisterà in qualche parte un luogo di rifugio e di riposo? Non deve di necessità esistere come logico complemento della vita, come il termine a cui essa mena? E quando la critica distrugge questa forma metafisica d'ideale e dimostra contradittorio e vuoto il concetto di un altro mondo e del paradiso, il desiderio intesse altre forme piú tenui di sogno; e allora vagheggiamo il ritiro dagli affari e dalla politica e dalle dispute e dalle ambizioni nella pace della famiglia, con pochi amici e molti libri, o carezziamo in fantasia la serena vecchiezza, che ricorda sorridendo. Ma anche questi ideali modesti svaniscono al toccarli; e quella pace idilliaca è pur sempre vita inquieta, e la vecchiezza o è un languore aspettando la morte o, nel miglior caso, lavoro che continua, se anche con diverso ritmo, il lavoro a cui si è adusati.

E nondimeno quell'impeto di desiderio risorge sempre e non può sorgere a vuoto: le sue immaginazioni stesse sono simboli o miti di qualcosa che si può conseguire e

forse si è già altra volta conseguito e provato. Quando Dante, lassú nel cielo, nel segno dei Gemini, scorreva con lo sguardo sugli astri e sui pianeti, e tra essi scopriva lontana e piccola l'« aiuola che ci fa tanto feroci », la Terra, e la misurava tutta « dai colli alle foci »; o quando un ultimo figlio di Dante, Giosué Carducci, confidandosi a un amico diceva: « L'anima mia è stanca di scrivere. Perché deve essere condannato ai lavori forzati della penna il mio pensiero, che in un momento abbraccia e compatisce l'Universo? »[1]; — essi si erano belli e posti di là dal mondo: il loro desiderio si era attuato. Per un attimo? Certamente, per un attimo, come ogni attuazione; e poi tornarono al mondo, all'aiuola che ci fa feroci, al lavoro che ci lega alla gleba. Vi tornarono, ma serbando sempre, dentro di esso, la potenza di mettersi disopra a esso: la potenza, che è dell'arte e del pensiero.

Il luogo di rifugio, l'idilliaco riposo, la libertà dalle passioni, e tutte le vagheggiate condizioni nelle quali la vita non ci farebbe piú acremente godere e soffrire, ma sarebbe distaccata e abbassata a mero spettacolo, sono dunque inattingibili sol perché non consistono in altro che in duplicati e deformazioni fantastiche dell'atto con cui di continuo ci distacchiamo idealmente dalla vita e la abbassiamo a spettacolo. Il paradiso esiste anch'esso, ma sulla terra; ossia come un eterno momento nell'opera dello spirito. Nell'arte e nel pensiero ci distrighiamo dalle baruffe, ci purifichiamo dei veleni, ci detergiamo delle macchie, usciamo fuori del tumulto, e riposiamo.

---

[1] *Lettere*, II, 224-5 (a S. Ferrari, 1882).

XVII

La gioia del male.

La cosiddetta « gioia del male », la perversità o malvagità, è cosa che colpisce nel modo piú vivo l'immaginazione e fornisce uno degli argomenti piú efficaci a persuadere della positiva tendenza al male che sarebbe nell'uomo, e perciò della realtà del male come forza che fronteggerebbe quella del bene, del peccato originale incancellabile e del conseguente insolubile dualismo morale, che darebbe qualche ragione al manicheismo. « Con la stessa fermezza con la quale credo all'esistenza dell'anima mia (scrive Edgardo Pöe nel *Gatto nero*), credo che la perversità è uno degli impulsi primitivi del cuore umano, una delle facoltà o dei sentimenti primarî, indivisibili, che costituiscono il carattere dell'uomo ».

Una prima e piú tenue forma della gioia del male è quella che si dice comunemente il piacere del frutto proibito: di guisa che, sapendosi per esperienza che proibire è invogliare [1] e disperandosi di strappare la radice ultima di questo piacere, o altresí per risparmiare a sé il duro sforzo che costerebbe, si suole talvolta, empiricamente, togliere senz'altro la proibizione, rendere lecito il

---

[1] « *O, would virtue had been forbidden! We should then have proved all virtuous; for 'tis our blood to love what we are forbidden* ». Cosí in una vecchia tragedia inglese del periodo elisabettiano (la *Yorkshire Tragedy*).

vietato, e cosí si ottiene di calmare il bollore di certe brame, di veder impallidire le immagini seduttrici, e di scemare, empiricamente, i cattivi effetti di quella tendenza; sebbene la tendenza stessa venga, con siffatto rimedio, non solo rispettata, ma rinvigorita. L'espediente è usuale in ispecie verso i fanciulli, gli adolescenti e le donne; e può essere imposto talvolta da momentanea opportunità, quando non ci sia modo di piú alta correzione. Forse appunto per le molte proibizioni che lo circondano (da quelle di vigilanza e tutela adoperate dai parenti a quelle della legge civile e penale), l'amore, l'amore nella sua naturalità, crescendo di acuità e d'impeto, e il suo soddisfacimento, acquistando l'acre sapore di piacere conquistato o furtivo, è parso ad alcuni moralisti una passione che abbia il suo vero fondamento nella gioia del male. Tra i quali moralisti annovererò il Baudelaire, che ha espresso questo pensiero non solo in prosa, ma in versi di profonda ispirazione e forte nerbo [1].

Ma se ci facciamo a meditare sul piacere del frutto proibito per vedere se la prima frettolosa conclusione, che lo riporta a un originario impulso al male, regga a un ulteriore esame, ci avvediamo che il « piacere del male » è solamente nella formola verbale con cui si usa descrivere quel fatto e che, invece di qualificarlo in modo positivo, lo qualifica in modo negativo; invece di ritrarlo in sé stesso e per sé stesso, lo ritrae con riferimento alla moralità e colora d'im-

---

1 — *Qui donc devant l'amour ose parler d'enfer?*

Maudit soit à jamais le rêveur inutile,
Qui voulut le premier, dans sa stupidité,
S'éprenant d'un problème insoluble et stérile,
Aux choses de l'amour mêler l'honnêteté!

Celui qui veut unir dans un accord mystique
L'ombre avec la chaleur, la nuit avec le jour,
Ne chauffera jamais son corps paralytique
À ce rouge soleil que l'on nomme l'amour!

È in una delle poesie soppresse per sentenza di tribunale.

magini immorali, e perciò di condanne morali, la schietta sua realtà. La quale è semplicemente di un piacere dell'ostacolo trionfato, tanto piú vivo quanto piú aspro è stato il contrasto che si è dovuto superare. E che cosa c'è di male in tutto ciò? Non è codesto il medesimo piacere che accompagna il faticoso conseguimento della verità scientifica e di qualsiasi piú nobile cosa? E non si suol affermare generalmente che gli uomini di robusto ingegno disprezzano i facili problemi e amano i difficili; che gli uomini di vigoroso carattere etico si sublimano in sé stessi e gioiscono quando sono chiamati a grandi ed aspre prove, e che nella mediocrità della vita consueta le loro forze languiscono e si corrompono, perché non trovano segno abbastanza alto?

Certo (si obietterà), sarebbe sentimento affatto innocente, se l'ostacolo di cui nel caso del frutto proibito si trionfa, non fosse nientemeno che la legge morale stessa; e quel piacere è da dire veramente «piacere del male», perché si compiace nella violazione della legge morale. — Ma qui sta il punto. La moralità, proprio perché viene in quel caso rappresentata in forma di legge, come imposizione altrui, o della società o di Dio, non è moralità, ma fatto bruto e ostacolo esterno, contro cui la libertà dell'individuo viene a urtare e che è lieta di vincere. Se fosse non frigida ed esteriore legge ma coscienza morale, legge che l'individuo dà a sé stesso e alla quale spontaneamente si sommette, sarebbe impossibile ribellarsi a lei, godendo della ribellione; o la ribellione e il godimento accadrebbero solo per il momentaneo smarrimento di quella coscienza, per la ridiscesa a un grado inferiore, seguíta presto dal rimorso. Infatti, basta che si accenda la coscienza morale, che la legge s'interiorizzi, che il dovere diventi amore, perché il freno, che prima non operava, operi, la brama inferiore e ristretta ceda alla superiore e piú larga, la colpevole e stupida voluttà all'armonia spirituale e alla bellezza. Qui l'abolizione del

divieto giova talvolta (non con donne e fanciulli, ma con uomini) come mezzo pedagogico per lasciare prorompere con moto spontaneo la libertà dell'individuo, che non repugnava veramente alla moralità, ma solo alla forma esterna e oppressiva della legge.

Senonché il gusto del pomo proibito non è ancora quello che si dice, per eccellenza, gioia del male; e tale non è nemmeno quella gioia dell'altrui dolore, che si può designare anche come il piacere della vendetta. Al qual proposito conviene anzitutto confutare o schiarire un comune equivoco psicologico, negando che possa provarsi mai, a rigor di termini, piacere per l'altrui piacere o dolore per l'altrui dolore. Il piacere e il dolore dell'individuo sono, in quanto tali, assolutamente incomunicabili, perché è assurdo che un individuo si trasfonda nell'altro, ossia che un momento della realtà sia un momento diverso della stessa realtà. Il piacere al piacere altrui o il dolore al dolore altrui è piacere e dolore nostro, per motivi nostri: al modo stesso che il piacere dei genitori per la felicità coniugale dei loro figliuoli non è certo identico alla luna di miele che godono questi figliuoli. Sicché nel piacere che prendiamo al dolore che altri soffre c'è sempre una ragione nostra, diversa dal soffrire altrui; che, nel caso della vendetta, è l'attuazione della forma utilitaria della giustizia, di quella sorta di calcolo economico onde, nell'infliggere dolore a chi ci ha recato dolore, pensiamo di stornare lui o altri dal recarci altro dolore in avvenire, o nel rallegrarci della vicenda che fa soffrire chi ci ha fatto soffrire, ci sembra quasi di avere dalla parte nostra, nostro aiuto e collaboratore, Dio, la Fortuna o il corso delle cose. Anche nella vendetta, insomma, non si gode del male di altri, ma del nostro bene; e solamente quando dalla utilitaria vendetta si sale alla pena inflitta per ragioni etiche e si assapora ben diversa soddisfazione com'è quella di sentire rinvigorito non già il nostro

utile individuale ma l'ordine stesso morale, a paragone di ciò la vendetta assume sembiante di cosa biasimevole e cattiva, come unilaterale soddisfazione del nostro utile individuale. Tanto vero che, in quella elevazione di coscienza, viene come già si è detto, giudicato biasimevole, non solo colui che si vendica, ma anche colui che per neghittosità o per vanità e sfoggio individuale condona, lasciando scorrere impunito il peccato o il reato.

La gioia del male, nella sua forma pura e classica, si suol riporla, non proprio nel piacere del frutto proibito o della vendetta, ma nel godere del danno e dolore altrui, disinteressatamente, per amore della cosa stessa: nel che lo Schopenhauer fa consistere, nella descrizione ch'egli dà dei motivi antimorali, la differenza tra egoismo e malvolere, il primo avente il danno altrui per mezzo e il secondo per fine, e perciò, laddove l'egoismo, e persino l'invidia (egli dice), è cosa umana, la gioia del male è diabolica. Ma niente vi ha di disinteressato, che varrebbe d'immotivato e d'irrazionale, nella vita dello spirito; anche il bene è a suo modo interessato, e interessata è quella malvagia gioia, e la distinzione tra essa e l'egoismo si dimostra superficiale, come tutte quelle che lo Schopenhauer viene proponendo nella sua Etica. Nella gioia del male altrui, che non tocca noi, c'è l'interesse del diventare piú forti rispetto agli altri, per ciò solo che gli altri sono diventati piú deboli: come un agricoltore o un commerciante gode dello scarso raccolto altrui o del fallimento dell'altrui impresa, perché arricchisce lui, o, quanto meno, non lo fa discendere a un livello economico inferiore a quello degli altri concorrenti: come, secondo il maligno detto del La Rochefoucauld, si prova qualche gioia alla disgrazia di un amico (*il y a toujours dans le malheur d'un ami quelque chose qui nous fait plaisir*), perché, in via d'esempio, si potrà recargli aiuto e conforto e mettere in maggior valore la propria amicizia

ossia la propria persona. Anche quando sembra che la gioia del danno altrui sia puramente oggettiva e quasi artistica, senza nostro apparente giovamento e anzi con ripercussione di danno sopra noi, se si analizza a fondo si troverà sempre un interesse individuale, rispondente a bisogni sensuali o fantastici di scotimento, di varietà, di spettacoli straordinarî, di voluttà piú o meno strane, e nondimeno tutti forniti di qualche motivo che, per sé preso, non è né morale né immorale, ma semplicemente utile alla vita dell'individuo o a un singolo momento di quella vita, epperò è gioia del bene (del bene economico), e non del male.

Queste considerazioni valgono a chiarire quel che di assurdo è nel concetto di « gioia del male »: assurdo, per cosí dire, nella sua stessa espressione verbale; perché il male, quando è veramente male, ossia sentito come tale, è dolore e non gioia, e, se non è sentito come male, non è male. E se davvero esistesse nello spirito una facoltà del male, converrebbe assegnarle un proprio campo di azione, perché nessuna forza spirituale può venir soppressa o esser lasciata senza soddisfazione. Il tipo medio o volgare dell'onest'uomo procura, infatti, attenendosi a questa falsa filosofia, di delimitare, accanto a un campo piú ampio assegnato alla virtú, un chiuso campicello riserbato al vizio. Ma gli uomini che escono dal volgare, aborrendo il mediocre, disdegnano le meschine transazioni e seguono una logica di grande stile; e o eccedono nei capricci della sfrenata individualità, ovvero si travagliano indefessi per risolverli tutti nella dominatrice operosità morale. E talvolta i due eccessi sembrano congiungersi o alternarsi nei medesimi individui (donde i dissoluti geniali, i viziosi generosi, i « cattivi caratteri » probi, e simili); e tal'altra l'uno prendere vigore dall'altro, come si osserva nella *corruptio optimi* che è *pessima*, o nella conversione dei grandi peccatori, che produce i grandi santi.

XVIII

La politica della virtú.

Che la politica segua legge sua propria, che non è la legge morale, è verità ricevuta sovente con ritrosia e come di mala voglia; ma che la morale possa giovarsi della politica per conseguire i fini particolari che si viene proponendo, si consente. Tuttavia anche qui non piace considerare e riconoscere apertamente che, tra i fini ai quali la morale adopera la politica, c'è quello di costituire e mantenere salda la virtú stessa morale o virtú senz'altro, che si chiami.

Nondimeno, se non fosse questo della politica, della politica verso sé stessi, della politica della virtú, nessun altro modo ci sarebbe di far valere la moralità tra le passioni, con le passioni e sulle passioni. Si vorrà forse sradicare le passioni e sostituir loro l'apatia? Ma il tentativo fu già degli stoici e si può dire proverbialmente criticato dal significato stesso che la parola « apatia » è venuta prendendo col designare nient'altro che una depressione, diminuzione o assenza di vitalità. Dunque, bisogna accettarle. Ma le si accetteranno e le si lasceranno libere di moversi e correre e trottare e galoppare a lor piacimento? Anche questo tentativo fu fatto in certe concezioni romantiche, e esso altresí è criticato dalla dispersione, dalla rovina, dalla nausea, dall'opposta ma eguale forma di apatia, alla quale mette capo la corsa selvaggia. Dunque, si dovrà accettarle

e far che la pura volontà morale le fronteggi e domi, guardandosi dall'immischiarsi con esse, tenendo le mani ben pulite, tirando su le falde della sua candida veste per non bruttarle, e aprendosi la strada nella ressa di quelle incomode compagne e, all'uopo, castigandole col frustino? E anche questo tentativo, il rigidismo morale, ebbe forma classica, nel kantismo; ed è noto che va a finire nel vaniloquio e nell'ipocrisia. Lo sforzo, superbo e sterile, della pura volontà morale contro le passioni può ben fungere da simbolo della volontà etica e della sua autonomia; ma, tradotto in realtà, o smentisce col fatto il detto, o si strugge nella impossibile lotta e torna a una sorta di stoicismo, buono forse a prepararsi alla morte togata, ma non punto alla vita efficace.

Non resta altro partito se non che la morale scenda frammezzo alle passioni, passione tra le passioni, e tratti con le passioni senza pretendere né di sopprimerle né di convellerne la natura, mettendo quando giova le une contro le altre, e combattendo ora le une ora le altre, ora in alleanza con le une ora con le altre. La vera, la seria volontà morale è creatrice e promotrice di vita; e perciò non ha nessuna paura di contaminarsi, adoperando la vita per una maggiore vita.

Ciò si pratica nel fatto, e ciascuno può osservare in sé le industrie che, quasi inconsapevolmente, adopera per formare e mantenere e accrescere l'abito del ben fare o virtú. E sovente avvertiamo in noi come uno stacco incolmabile tra il nostro proposito morale e l'animo nostro, che è tirato in qua e in là da forze estranee, e conosce che il bene è da compiere per sé stesso e pure si affligge e sfiducia per la mancanza di consenso e di giustizia da parte degli altri; e vede innanzi a sé il còmpito che gli spetta e non riesce a prendervi gusto, quel gusto personale senza cui non si lavora mai fecondamente; e sa di dovere riscuo-

tersi e operare, e invece inchina all'accidia e alla tristezza; e sa di dover vivere, e tende alla disperazione o al suicidio: distacco doloroso tra lo spirito pronto, cioè che brama d'esser pronto, e la carne fiacca. Che cosa facciamo allora? Diamo a noi stessi, kantianamente, ordini perentorî con voce militare? Sarebbe fiato sprecato. Ci precipitiamo, con energico strappo, ad attuare il proposito che ci splende in mente? Ma se appunto le forze per l'attuazione difettano o languono, e l'impeto, l'impeto eroico, si sente che ricadrebbe su sé stesso come sforzo spasmodico e vano, e rischierebbe di apparire eroicomico. Noi, in quei casi, guidati da buon senso e da esperienza, prescegliamo di solito rimedî meno violenti, mezzi piú miti e piú sicuri; e ci trattiamo come fanciulli o malati, e ora ci trastulliamo e svaghiamo affinché le immagini tristi si dissipino o si attenuino, e ora chiamiamo a soccorso della nostra debolezza morale qualche forza che possediamo nei nostri affetti privati, e ora eccitiamo l'amor proprio, e ora ci attacchiamo a immagini confortanti e a illusioni che sappiamo tali e pur nutriamo artificialmente, e ora ci ripromettiamo future gioie quasi a compenso e premio delle noie e fatiche che intanto ci tocca affrontare. « Come fa la natura per congiungere tra loro l'alto e il basso dell'uomo? Vi pone la vanità frammezzo »: dice un epigramma, composto non si sa bene se dal Goethe o dallo Schiller. Quanto impuri all'occhio dell'etica kantiana! quanto umani all'occhio dell'etica umana!

In effetto, non c'è, in codeste industrie, impurità di sorta; non ci sono cattivi mezzi, che il fine buono vorrebbe e non può in niun modo giustificare. Se cosí fosse, l'alleanza con le cattive passioni non sarebbe alleanza con mere passioni (le quali in quanto tali non han carattere né cattivo né buono), ma con azioni determinate, e la contradizione scoppierebbe nello stringere in fascio serpenti e colombe,

azioni cattive con azioni buone. Le passioni e passioncelle, che noi adopriamo nel processo che qui si considera, se cattive furono e possono diventare in altri momenti e situazioni, qui han cessato di essere o non sono diventate tali, e si pongono come semplici forze naturali, per denominarle al modo corrente, cioè come semplici forze vitali o economiche. La vanità, per esempio, di cui si è parlato, non è il capriccio che per la propria soddisfazione trasgredisce il dovere morale, ma è semplice godimento all'immagine della lode e del trionfo; e perciò si presta docile a servire di aiuto alla virtú nella sua lotta con sé stessa. Quando la virtú si sarà rinfrancata e assodata, licenzierà l'ancella che aveva chiamata e che ormai le è inutile e potrebbe con la sua persistente compagnia, turbare l'opera che si è avviata e si regge, ormai, sulla propria ragione e forza.

XIX

Il non pensare e la fede.

Tra i «doveri» sembra che ce ne sia uno molto strano: il dovere, in circostanze date, di non pensare. Ed è un dovere del quale, in verità, abusano gli uomini impetuosi, pronti sempre a dire: «Qui non si tratta di pensare ma di agire»; «Io mi conduco cosí, e non sto a stillarmi il cervello sul come debba condurmi»; e simili.

Ma gli uomini impetuosi non considerano che quel dovere è stato escogitato non per essi, ma proprio pei loro contrarî, per gli irresoluti e paurosi. Si sa che cosa sia la paura: è una rinunzia al fare per l'indagine senza fine degli ostacoli e dei rischi, che il fare incontra sulla sua strada. Logicamente, il perfetto pauroso dovrebbe rinunziare addirittura alla vita, e lasciarsi morire, come certi fanatici di fame per amor di Dio, esso per amor della paura. Perché la paura non è limitabile: rassicurata in un punto, si trasporta in un altro e trova sempre un punto nuovo dove trasportarsi. E se una volta si risolve a fermarsi e a convertirsi in coraggio, non si vede perché non debba compiere questa conversione sin da prima, e perché rinunzî o abbia rinunziato a tanta parte di operosità.

L'errore, da cui il pauroso si trova avvinto, è, insomma, l'idea di una vita che non sia al tempo stesso pericolo di morte. E quando gli si dice che egli ha il dovere di non

piú pensare ma di agire, lo si esorta semplicemente a smettere il perseguimento di ciò che non troverà mai, ad abbandonare un problema, che non è problema perché è una folle immaginazione. Lo si esorta, dunque, non già a non pensare, ma anzi a pensare sul serio.

Con che, nello stesso atto, si rischiara il detto opposto, rivolto agl'impetuosi e irriflessivi: il cui torto non è già nel voler agire affrontando i rischi e i pericoli, ma nel voler saltare sopra gli effettivi problemi di pensiero, sulla meditazione e ponderazione, che preparano l'azione.

Ma c'è un'altra opposizione al «pensare», che vien mossa in nome della «fede», sembrando che le due cose stiano tra loro in contrasto e che l'una debba sostituire l'altra, o ripartirsi tra loro in buon accordo il campo di sapere. Questa seconda concezione è, anzi, la piú comune: tirandosi volentieri una linea per metter di qua ciò che spetta al pensiero, e di là ciò che è materia di fede; o, anche, collocando la fede a capo del conoscere, e dando al pensiero ufficio secondario e sussidiario, che sarebbe quello di ragionare su supposti di fede. Senonché, tutto ciò è falso, e di vero c'è soltanto che, quando sorge la fede, cessa il pensiero e all'inverso; ossia la distinzione tra due diverse condizioni spirituali, le quali, appunto per questo, né s'identificano l'una con l'altra, né l'una distrugge l'altra, né si spartiscono tra loro in buon accordo l'unico campo.

Ma perché, quando sorge la fede, cessa il pensiero? Perché la fede non è altro che il risultato del pensiero, e solo sul pensato si forma la tranquilla coscienza di possedere il vero, di essere rischiarati, di sapere quel che occorre per ben condursi praticamente, o in questa e quella particolare situazione. Ogni fede è nata da un ragionamento, e sia anche da un ragionamento che concludeva ad accettare un'autorità o una rivelazione. E quando una fede è scossa, non c'è altro modo di restaurarla saldamente, o sur-

rogarla con una nuova, che il pensare; perché l'altro, che sarebbe di premere su sé medesimi e, come si dice, di « suggestionarsi », si adoprerà nel fatto e sarà comodo, ma non è certo morale; e se i ministri di religione talora lo raccomandano, essi adottano in questo caso espedienti gesuitici e peccano contro lo Spirito Santo, contro lo spirito di sincerità. Volete, uomini dubitanti, la fede? Non temete il pensiero e la sua critica, anche la piú radicale: indagate e meditate, siate di buona fede, e otterrete la fede buona.

XX

L'umiltà.

Quando la nostra vita sembra scorrere facile sulla guida del bene e venire attuando ciò che noi stimiamo doveroso e degno, è un gran tormento il dubbio che quella nostra virtú sia semplice conformità estrinseca e accidentale alla legge, prodotta o aiutata da concorso di casi favorevoli, senza vera garanzia nel nostro intimo carattere. Allora piú gravemente ci risuonano dentro le imprecazioni del poeta contro la « razza di Abele », o il sarcasmo del romanziere sulla « gran canaglia che è la gente onesta »; e si pensa con angoscia che, se noi fossimo posti in altre condizioni, esposti ad altri pericoli, forse non manterremmo la dignità presente e finiremmo col somigliare vergognosamente a coloro, dai quali ora ci discostiamo con disdegno o con orrore. E, in questa angoscia, siamo presi dalla smania di metterci a prova, compiendo qualcosa di straordinario: il che, per fortuna, di rado ci è consentito dal corso placido delle cose, che non si turba per offrire a noi il modo di rassicurarci nella stima e nell'orgoglio di noi stessi. Vittorio Alfieri, che assai soffrí di questo sentimento, e « per quanto si sforzasse a credere e far credere d'essere diverso dal comune degli uomini, temeva (dice nei suoi *Giornali*) di essere simigliantissimo », — nel suo celebre sonetto-ritratto, confessando di stimarsi « or Achille ed or Tersite »,

non trovava altra pietra di paragone per conoscersi veramente che la morte: « Uom, se' tu grande o vil? Muori, e il saprai ». Ma nemmeno la morte è sicura prova, perché gente perversa e vilissima muore talvolta con coraggio, e talvolta uomini buoni si staccano dalla vita con lacrime. La morte dimostra tutt'al piú la forza spirituale che si possiede al momento del morire, e non mai l'intima natura di un carattere.

Anche da questa sollecitudine a saggiare il nostro vero carattere e a rassicurarci sulla sua tempra e saldezza nascono i propositi e le pratiche dell'ascetismo: la fuga dal mondo e dai suoi diletti, la liberazione dai vincoli della carne, la disaffezione dai parenti, dai figliuoli e dagli amici, verso i quali si è bensí pronti a esercitare i doveri comandati in ciascun caso, ma fermi insieme a non impegnare altro di noi stessi, perché non ci accada di compiere per simpatia e piacere quel che si deve compiere solo per dovere: tratto ascetico, che, com'è noto, si ritrova nell'etica kantiana.

Alla morale kantiana e all'ascetismo in genere è stato risposto che lo scrupolo, in cui esso s'impiglia, ha del sofistico; e che stolta è quella morale che pone a suo fine il perpetuo battagliare contro le umane passioni, delle quali s'intesse la trama stessa della vita e che è lecito combattere solo quando vogliono affermarsi per sé, fuori della morale che le riduce a unità e armonia. E, passandosi dalla difesa all'offesa, si è detto che la brama di non richiesto eroismo, i propositi ascetici, l'ansia di vivere in meticolosa conformità al dovere, sono essi stessi peccati, peccati di raffinato egoismo, perché concepiscono il mondo come l'arena nella quale debba trionfare il nostro io o il teatro sul quale esso possa esibirsi a compiacimento di noi stessi, spettatori delle sue gesta; laddove il mondo ha bisogno non di caratteri perfetti da ammirare in iscena, ma di opere utili, ancorché l'eseguirle « dismaghi l'onestade » e si svolga non senza scosse e macule di debolezze e di errori.

Il vero è che quella sollecitudine di perfezione si lega a un già notato concetto di vecchia metafisica, che ha il suo analogo in una stortura etica: nel concetto monadistico dell'individuo, che in etica si atteggia come egoismo. L'« intimo carattere », il « carattere nostro proprio », il nostro « io sostanziale », la gemma fulgida e dura che dovremmo possedere in noi e mettere allo scoperto per conservarla nella sua purezza inalterata, quel che ci distinguerebbe dagli altri tutti o dai molti, dal volgo, non esiste altrove che nella fallace escogitazione delle metafisiche e tra i fumi dell'amor proprio inebriato. Il nostro carattere è insieme non nostro, e quello degli altri è insieme nostro; e ciò che veramente è reale, è sempre l'universale.

Se al peccato del monadismo etico si dà il nome, che gli spetta, di superbia, la virtú che gli si contrappone, sorgente dal seno della filosofia antimonadistica e idealistica, è quella dell'umiltà. La quale per l'appunto non consiste in altro che nella coscienza della non appartenenza delle nostre azioni a un'entità o a una sostanza individuale, ma alla realtà tutta, che ne varia di continuo le condizioni; sicché nessuno può tenersi sicuro come in una ròcca e guardare agli altri come a esseri di diversa e inferiore natura: da qualsiasi di quegli esseri può giungere talvolta una parola o un atto che ci faccia arrossire al paragone, e ciascuno può ritrovarsi in condizione di aver bisogno d'indulgenza. E l'umiltà converte il tormentoso scrupolo della virtú superba nella vigile coscienza, che attende all'opera, consapevole delle difficoltà e dei pericoli, e, umiliandosi nell'opera, si esalta solo in essa.

XXI

Difesa della virtú imperfetta.

Sarebbe da presumere, posta l'indulgenza di cui gli uomini tutti per l'umana loro fragilità debbono provare bisogno, che il numero dei rigoristi etici fosse scarsissimo; e invece li si incontra a ogni svolto di strada. Con gran fastidio della gente di buon senso, con vivo accoramento delle anime candide e pie, essi stanno sempre lí, pronti a spiegare, agli occhi che non vorrebbero vederli, i rozzi rovesci dei tessuti dei quali si era ammirata la bellezza; sempre vigili a informarvi sulle debolezze degli uomini lodati per forti, sulle piccole viltà dei reputati coraggiosi, sui motivi utilitarî e spesso meschini che hanno guidato azioni che erano parse virtuose. Nel corso della presente guerra, essi si son dati la cura di consolarci, rammentandoci, caso mai ce ne fossimo scordati, che non esistono eroi in guerra; che il soldato va innanzi, perché non può andar indietro; che affronta la morte perché è ridotto di solito in tale stordimento d'anima e di corpo che vita e morte gli riescono indifferenti; che non il dovere ma la vanità è stata la molla di certi gesti sublimi; e via dicendo. E il peggio è che, per lo piú, tutte le cose che essi dicono sono, prese una per una, incontestabili e vere; e tuttavia quei dicitori di verità, invece di rischiararvi e rianimarvi, che è il natural effetto di ogni serio detto di verità, vi abbuiano la mente e opprimono

l'anima, e s'intravvede vagamente che tutto ciò che dicono è, sí, tutto vero, ma anche è tutto falso. Infatti, a che cosa menano, in conclusione, le loro parole? Alla negazione della realtà del bene? Ma l'animo umano, in ogni suo moto, afferma questa realtà, che è il presupposto di ogni suo operare. A un ideale cosí alto di virtú che nel mondo non si trova mai? Ma un ideale, che sia fuori dal mondo, è vacua immaginazione. A biasimare il vile presente e a esaltare il passato glorioso, o a condannare passato e presente nella visione di un fulgido avvenire da raggiungere? Ma nel presente operano le stesse categorie che nel passato e nell'avvenire, e la realtà è sempre una. Dunque, non menano a niente, e perciò sono certamente false.

Usando ai rigoristi etici quella carità e quella giustizia che essi non usano verso il prossimo, taceremo sulle motivazioni psicologiche del loro censurare, che sono spesso assai basse, e ci restringeremo ad additare l'errore intellettuale, che vizia la loro mente: l'immagine della virtú perfetta, della virtú che, per essere veramente tale, dovrebbe sorgere come di scatto e muoversi rettilinea, senza ondeggiamenti, senza cadute, senza transazioni, e, pura nel suo sorgere, pura nel suo attuarsi, si presenterebbe alfine, come un ginnasta o un funambolo che abbia eseguito il salto mortale o altro gioco periglioso, ai loro critici sguardi per ricevere, col riconoscimento dell'incensurabilità, l'austera approvazione.

Bellissima o bruttissima immagine, questa, secondo gli aspetti dai quali si considera: bellissima, cioè, come idea di un meccanismo, ma bruttissima e ripugnante in quanto vuol esser quella di un organismo vitale; bellissima come astrazione, ma bruttissima come realtà; bellissima come inesistente per chi ha il cattivo gusto di amare l'inesistente, ma bruttissima per chi a qualsiasi oggetto del suo amore richiede, innanzi tutto, questa piccola cosa: l'esistenza.

La vita, si sa, non è perfetta, appunto perché è vita, cioè svolgimento e contrasto; e perfetto è solo il non vivente e morto, privo di contrasti. Su che e da che sorgono il proposito e la volontà morali? Da quell'immaginario scatto nel vuoto, o non invece sul tronco degli affetti particolari, delle passioni, dalla calda e grassa e terrena vita, della quale non sono già negazioni, ma forze e funzioni? Sorgono cosí solamente, e perciò sorgono lottando, e la lotta è talvolta trepidazione, ondeggiamento, cedimento, caduta, sconfitta, e nondimeno anche in ciò è lotta e non inerzia, e perciò dalla sconfitta si torna alla riscossa, e si riguadagna terreno, e si progredisce, e si va piú in alto, dove si ripete la vicenda delle sconfitte e delle riscosse, e pur si continua a salire.

Talvolta il nemico con cui si combatte, le passioni utilitarie, sono cosí vigorose e violente che non vale prenderle di fronte, e bisogna transigere con esse, e scendere sul loro stesso terreno, e indebolirle e piegarle contrapponendo le une alle altre. Tutti fanno a questo modo, se ne rendano o no conto, quando nel corso dei loro migliori propositi si valgono come di stimoli interiori della lode che otterranno o di altri vantaggi personali, o si frenano con l'immagine della pubblica vergogna, o pensano al sorriso della donna amata, o, magari, alla confusione dell'uomo ostile, costretto a riconoscere la fortuna e il merito. Quale meraviglia che pel soldato in guerra siano necessarie minacce di castighi, quando perfino l'uomo che è tratto agli studî e all'arte da prepotente vocazione, non potendo in ogni tempo beneficiare di quella spinta iniziale, ricorre a consimili espedienti, e Vittorio Alfieri, nonostante il tragico furore che l'animava, per poter durare alle lunghe fatiche delle sue tragedie, si radeva la chioma per costringersi a non uscir di casa o si faceva legare dal servo sulla sedia? Sono transazioni, senza dubbio, ma nobilitate in certo modo dal fine che le guida; e sono direttamente l'opposto delle «direzioni d'intenzione» della morale gesuitica, perché con queste si accomodava

l'ideale morale agli affetti e interessi particolari, e con essi, invece, si adoperano questi a servigio di quello.

Come transazioni, come un «bere» nel dilemma del «bere o affogare», fungono nella vita morale da espedienti transitorî, da rimedî nell'infierire dei malanni, da aiuti per superare cattivi passi, e lo sforzo dell'educazione morale si travaglia nell'assodare e accrescere il dominio della volontà etica, nel crearne l'abito o virtú, e rendere sempre piú raro e tenue il ricorso agli espedienti, e nel cangiare la transazione, che è alleanza tra l'alto e il basso dell'uomo, in subordinazione del basso all'alto. Coloro, che a ciò riescono, sono i degni, i probi, gli eroici, i santi.

Ma tali essi sono per gli altri, tali appaiono agli occhi altrui, e perciò ogni eroismo, ogni santità, ogni virtú ha della leggenda. Nella loro coscienza, essi non si vedono cosí, e dove altri non scorge lacune, essi ve le scorgono; dove altri non sente impurità, essi le sentono e ne soffrono; dove altri non avverte debolezze e viltà, essi le avvertono e se ne vergognano. Da ciò gli scrupoli e rimorsi dei santi, l'umiltà dei virtuosi, la modestia degli eroi.

Abbiamo detto «agli occhi altrui», cioè degli uomini dotati di buon senso e indulgenza, dei candidi e pii; ma non intendevamo dire agli occhi dei censori rigoristi, che, per loro conto, non vedono o non sospettano se non appunto lacune, debolezze, impurità, e si stimano acutissimi, laddove sono ottusissimi, se ottusità è perdere di vista l'azione per l'incidente, il grande per il piccolo, il dramma dell'umanità che crea il mondo, per le stanchezze, i vacillamenti e le titubanze che accompagnano ogni potenza creatrice. Ma essi cosí giudicano, perché sono in possesso di quell'ideale, costruito di saldissimo ed elastico acciaio, della virtú perfetta e pura; e noi, che agli automi d'acciaio preferiamo gli uomini di carne e sangue, abbracciamo invece, venerandola, la sola virtú che sia reale e sia virtú, la virtú imperfetta.

XXII

L'INDIVIDUO, LA GRAZIA E LA PROVVIDENZA.

Alla domanda che cosa sia quel che si suol chiamare l'individuo, si è data risposta di suono alquanto paradossale col dire che l'individuo è un'istituzione. Pure, non ce n'è altra che abbia senso, perché lo Spirito forma esso e trasforma e disfà quei gruppi e relazioni di tendenze e abiti nei quali si configura l'individualità, né piú né meno che forma e trasforma e disfà quelle che si dicono istituzioni sociali o storiche, la famiglia romana o la famiglia cristiana, la casta indiana o la schiavitú antica o la servitú medievale, le quali si potrebbero considerare come altrettanti individui, che sono nati, vissuti e morti al pari di Cesare e di Napoleone.

E sarebbe fallace obiettare che le seconde istituzioni non hanno consapevolezza di sé medesime, diversamente dalle altre che noi consideriamo simili, gl'individui empiricamente detti: il che porrebbe gran differenza tra i due ordini di individualità. Perché anche le istituzioni sociali non hanno realtà fuori della consapevolezza di loro stesse, la consapevolezza del romano o del cristiano o dello schiavo o del bramano, che si distingue dalla consapevolezza di essi individui in altri loro aspetti; e se tale consapevolezza sembra a volte insufficiente, insufficiente può sembrare altresí quella che questo o quell'altro individuo, Cesare o Napoleone, ebbe di sé medesimo.

Né si può porre la differenza nell'altro carattere, nella spinta a conservarsi e a farsi valere per sé, che è degli individui come di tutte le altre istituzioni, e in tutte è nient'altro che la stessa esistenza, data loro dallo Spirito, affinché vivano e muoiano dopo aver percorso il loro ciclo e adempiuto il proprio ufficio. Vita affannosa e dolorosa, e insieme fidente e gioiosa, che vuol conservarsi e per conservarsi si trasforma e trasformandosi si consuma e perisce: il che non è contradizione se non nel significato filosofico in cui ogni vita, ogni moto, è contradizione.

Perciò l'individuo sente la propria identità col Tutto, e sente come egoistico, ossia folle o patologico, il conato di contrapporsi al Tutto, di far parte da sé, di ritrarsi nel recinto della propria individualità, che egli sperimenta recinto e insieme comunione, muro e insieme varco. E ogni individuo sente che l'opera sua è un'opera a lui commessa, che la forza sua gli viene prestata; e, nei momenti nei quali par quasi che la sua vita sia sospesa o inaridita, invoca e aspetta che l'Eterno Padre, il Tutto, rifluisca in lui, lo rianimi, lo spinga a un segno: e prega, invoca e aspetta la Grazia.

Aspetta la Grazia cosí il poeta, che la chiama ispirazione, come il filosofo che la chiama idea, come l'uomo di stato che la chiama vista sicura o polso vigoroso, come l'uomo di guerra che la chiama ardimento o impeto, come l'uomo piú modesto che si possa mai togliere in esempio, il quale talvolta non sa piú come andare innanzi nella vita, tanto il tedio l'opprime, ed ecco la Grazia gli appare, magari sotto forma di un raggio di sole o di un paesaggio fresco di verde e di rugiada, che gl'infonde nuova gioia e amore pel vivere. Chi, se non un fatuo, e anche costui soltanto nelle sue vuote parole, potrebbe «far da sé» e rinunciare al soccorso della Grazia?

Si potrà ben rigettare la forma teologica del concetto di Grazia, che, distaccando il Tutto dall'individuo, Dio dal-

l'uomo, era condotto poi al bivio di annullare o Dio o l'uomo, e nelle dottrine piú rigorose annullava l'uomo, e nelle eclettiche (cosí nella Chiesa cattolica come nelle protestanti) si travagliava nei dualismi della *gratia praeveniens* da parte di Dio e della *gratia cooperans* da parte dell'uomo. Ma quando la Grazia vien concepita non come intervento di forza estranea, ma come il corso e ricorso, l'alterno respiro, di un'unica forza, si superano le difficoltà della teologia e nel tempo stesso si riconosce l'importanza del concetto che questa proponeva e tentava di elaborare.

Alla stesso modo è stata riconosciuta, pur attraverso le difettose elaborazioni teologiche, l'importanza e verità del concetto di Provvidenza; il quale si distingue da quello della Grazia in ciò, che l'uno, la Grazia, si riferisce alla forza spirituale in genere, e l'altro, la Provvidenza, al particolare còmpito che a ciascun individuo in ciascuna situazione è assegnato. L'immaginazione può ben sognare una o altra opera a libito; senonché la scelta effettiva non è cosa di noi, ma della Provvidenza, che ci consente di far questo o quello, questo e non quello; cosí come il farlo felicemente non ci è dato se non nella misura che ce ne sarà concessa la Grazia. I fatui si propongono bensí, e anche questa volta nelle sole parole, opere nate nell'astratta loro immaginazione e non consentite o non richieste dall'obiettivo e logico corso delle cose; ma i non fatui spiano i loro piú intimi moti e interrogano la realtà delle cose per essere pronti a ricevere in sé il cenno della Provvidenza. E come nell'apparente smarrirsi e vacillare delle nostre forze invochiamo la Grazia, cosí per l'uso migliore, per l'uso conveniente delle nostre forze, non ci resta se non rassegnarci e confortarci nella Provvidenza.

XXIII

La Provvidenza.

Il concetto, che si esprime nelle formole della « Provvidenza », della « Logica delle cose », della « Necessità che trascende gl'individui » e della « Storia che ne sa piú di noi », e simili, è stato sospettato di carattere trascendente e mitologico. E che tale sia stato, e che tale possa a volte ridiventare, è da ammettere; ma ciò non toglie che in esso si ritrovi un nòcciolo affatto reale e criticamente saldo.

Il poeta si accinge di solito, com'è noto, all'opera poetica, a svolgere e tradurre in atto la sua ispirazione, con certe intenzioni o fini pratici e con certi preconcetti o sistemi; e si suol dire che, se egli è veramente poeta, se la sua ispirazione è genuina e forte, passerà attraverso gli ostacoli di quei fini estranei e di quei concetti inadeguati, e compirà, contro di essi, l'opera sua. Ma di solito vi passa attraverso, non già abbattendoli ossia sgombrandoli deliberatamente e criticandoli razionalmente, sibbene illudendosi di adempierli e seguirli, o almeno di averli adempiuti e seguiti in certa misura, con una sorta di compromesso. Come nasce questa cosiddetta illusione? Come sempre le illusioni: per la volontà di farle nascere, perché piacciono, perché placano gli scrupoli e il tormento. « Il miser suole Dar facile credenza a quel ch'ei vuole », sentenziava messer Ludovico. E sono veramente, nel modo in cui se ne descrive

la genesi, illusioni? No, perché non sono conosciute per tali, e perciò non sono tali, ma atti di vita, utili al fine che si persegue. Il critico che esamina poi il processo di quella creazione poetica, o l'artista stesso fattosi critico e storico di sé stesso, chiamerà quegli atti « illusioni » e dirà « realtà » l'opera poetica che è nata; e dirà che la logica della poesia è stata piú sapiente della logica dell'individuo, autore di quella poesia; che la Provvidenza ha ben diretto la mente del poeta senza saputa o contro la credenza dell'uomo; e simili. Cosí la chiamerà e cosí dirà; ma con la riserva, se è critico filosofo, che si tratta effettivamente non di realtà una volta e d'illusione l'altra volta, ma di realtà in entrambi i casi, di realtà di due diversi ordini o forme.

Il medesimo accade al filosofo, del quale può valere in esempio il Vico, che credette ingenuamente di stabilire un sistema filosofico adatto alle Repubbliche cristiane, e, avvolto in questa credenza, sicuro della propria fede, foggiò e maneggiò i piú pericolosi concetti, dissolutori di quella fede. La logica della filosofia poté piú della sua logica di uomo credente. E il medesimo si nota nell'opera morale, in cui piú volte il cuore, si dice, consiglia meglio della testa, cioè noi ci asteniamo da cose che le norme che ci siamo prefissi imporrebbero e una piú profonda voce vieta di fare o volge al contrario, spesso inducendoci a un'illogica e illusoria transazione con le norme riverite. Poi, ripensando l'accaduto, ringraziamo talvolta la Provvidenza, che ci tenne la sua santa mano sul capo e c'impedí di mal fare.

Sebbene le metafore, di cui il linguaggio si compone, paiano in tutti questi casi adombrare un dualismo tra uomo e Logica, uomo e Provvidenza, uomo e Necessità superiore, — e perciò una trascendenza, — il dualismo e la trascendenza sono, dunque, soltanto nelle immagini, e ciò che realmente si enuncia non è dualismo, ma dialettica: la dialettica dello spirito nella varietà-unità delle sue forme, per la quale a

volta a volta si crea la poesia, si pensa, si opera, vincendo e sottomettendo a volta a volta con l'energia di una forma le altre forme, ma non cosí agevolmente che non sia necessario adoperare talora perfino astuzie di guerra verso sé stesso (« l'astuzia della Ragione »).

Ora se dalla considerazione di ciascuna di queste forme spirituali si passa a generalizzare e a guardarle tutte insieme, sarà lecito parlare di una Logica delle cose, di una Necessità, di una Ragione, di una Provvidenza, che regge, malgrado gl' individui, le cose umane, cioè, in altri termini, si distinguerà tra l'opera positiva dello spirito e il non-essere o il negativo che sempre l'accompagna in ogni istante, e che in ogni istante è sorpassato. Questo negativo, che non è una parte della realtà ma la realtà stessa, luce e perciò insieme ombra, viene metaforicamente staccato come parte e contrapposto a un'altra parte, e l'una si chiama l'umano, il terreno, l'individuale, il mortale, e l'altra il divino, il celeste, l'universale, l'immortale. La metafora è metafora, ma il pensiero in essa pensato è perfettamente critico; e se taluni prendono in modo materiale la metafora, e rendono mitologico quel pensiero, la colpa è del loro poco discernimento.

Né solo quel pensiero è incensurabile, ma ritiene, anche nella sua forma enfatica e alquanto poetica, una grande e salutare efficacia, asserendo la realtà dello Spirito, che è razionalità, contro ogni contingentismo, fenomenismo e arbitrarismo, sensistico o naturalistico che sia. Senza quel concetto, tornerebbe impossibile intendere un'opera d'arte, un sistema filosofico, un'azione, la storia in generale; perché intendere è pensare la finalità interna o la ragione del fatto che s'indaga, la sua logica e la sua necessità, la Provvidenza che lo governa.

Del resto, come è indubbio che quel concetto può essere pervertito in mitologia (al pari di « natura », « evoluzione »

e di tutti gli altri concetti), cosí non è meno indubbio che esso proviene dalle mitologie e dalle religioni, e piú propriamente dal cristianesimo, del quale ha serbato parole e formole. Ma queste parole e formole non debbono suscitare diffidenza, perché restano, in filosofia, come un semplice «blasone di nobiltà», del quale a buon diritto si può trar vanto.

XXIV

Responsabilità.

Degno di nota è che ai nostri giorni non si discuta piú con l'ansia di una volta della libertà o non libertà del volere, che quaranta e cinquant'anni or sono formavano oggetto di grande controversia. Pungolo a quella disputa appassionata era la mortificazione e disperazione che il prevalente naturalismo o determinismo (e, congiunta a esso, la cosiddetta « statistica morale ») avevano indotta in molti animi, i quali, disposti a tali impressioni di sconforto, si tenevano ormai, anche per sentenza della « scienza », privati della loro interiore libertà, incarcerati in un meccanismo incoercibile, e, secondo le varie inclinazioni, o sembravano abbandonarsi e rassegnarsi al fato o vi ripugnavano pur sentendo l'inutilità e l'impotenza della loro ribellione. La tesi nuova, o creduta tale, era, infatti, quella del « determinismo del volere », alla quale facevano fiacca opposizione le vecchie dottrine del libero arbitrio o le dottrine eclettiche e conciliatorie. Le dispute, e gl'insufficienti concetti che le reggevano, dilagarono non solo nella letteratura (si rammenti il gran ciclo dei *Rougon-Macquart* dello Zola), ma anche nelle aule dei tribunali, dove risuonava a ogni occasione la formola della « ereditarietà » e della « forza irresistibile », e dove cominciava ad apparire la figura dell'« uomo di scienza », cioè del perito neuropatologo o psi-

chiatra, che, a richiesta della difesa, dimostrava la mancanza di libertà nel delinquente da giudicare.

Quelle dispute a poco a poco si assopirono e caddero in oblio, che è (come mi par d'aver detto altra volta) uno dei modi di risolvere le questioni filosofiche poste male e perciò insolubili: dimenticarle. Gli animi via via si schiarirono e si rinfrancarono, non lasciandosi piú tiranneggiare dal naturalismo, che aveva promesso piú assai di quanto potesse attenere, e il buon senso riprese anche in questo campo i suoi diritti. Piú tardi, quando il pensiero filosofico, riattaccatosi alle sue piú alte tradizioni, ritornò sul problema della libertà del volere, poté considerarlo in modo piú pacato e riconoscere che quel problema non aveva senso sempre che si opponevano necessità e libertà per escludere l'una con l'altra o temperare l'una con l'altra, e acquistava significato e soluzione con l'identificare libertà e necessità. Azione libera è quella che il nostro spirito crea perché non potrebbe crearne altra, l'azione pienamente conforme all'esser nostro nella situazione determinata, la soluzione del problema che il passato ci ha preparato ma che noi poniamo e risolviamo. Chi altrimenti credesse dovrebbe considerare non libero ma meccanicamente determinato l'uomo che ragiona seguendo la necessità della logica o il pittore che dipinge seguendo la necessità dell'arte. Ma a questo riconoscimento va congiunto l'altro che l'individuo non è responsabile della sua azione, ossia che l'azione non è scelta da lui ad arbitrio, e perciò non gliene spetta né biasimo né lode, né castigo né premio. Il che, se anche possa suonare paradossale, è comprovato dalla forma perfetta del conoscere, il conoscere storico, nel quale le azioni sono spiegate, qualificate e intese, ma non lodate o condannate, e non vengono riportate agli individui come a loro autori ma all'intero corso storico, di cui sono aspetti. La stessa verità traluce nella tante volte notata modestia dei grandi,

consapevoli di essere stati strumenti di qualcosa che li supera, e, per converso, nella candidezza di certi scellerati, che affermano di aver dovuto fare quello che hanno fatto e non potevano non fare, ubbidendo a una necessità.

Se, intrinsecamente considerando, nessuno è responsabile, come mai dunque si è responsabili? giacché è chiaro che con le affermazioni precedenti non si pensa punto di negare la «responsabilità». La risposta è semplicissima: non si è responsabili, ma si è fatti responsabili, e chi ci fa responsabili è la società, che impone certi tipi di azione, e dice all'individuo: — Se tu vi ti conformi, avrai premio; se vi ti ribelli, avrai castigo; e, poiché tu sai quel che fai e intendi quel che io chiedo, io ti dichiaro responsabile dell'azione che eseguirai. Certo, conducendoti a modo tuo e contro di me, tu avrai la tua buona ragione nella necessità a cui ubbidisci; ma che ti vale? Io non ne terrò conto, non vorrò «udire ragioni»: m'importa di raggiungere i fini che perseguo, e a questo intento esercito tutta la pressione che mi è dato esercitare per ottenerne l'effetto da te o, se tu preferisci soggiacere alla pena, da altri in luogo di te. — Anche verso noi stessi, dentro noi stessi, noi formiamo una sorta di società, e perciò anche nella cerchia che si dice della vita individuale accade il medesimo: quando poniamo un ideale o un fine, in quell'atto stesso ci facciamo responsabili di non adempierlo o di non averlo adempiuto. Il rimorso è il processo onde indaghiamo ciò che abbiamo fatto e stimoliamo noi stessi a fare altrimenti; e, poiché quello che abbiamo fatto rappresenta l'esser nostro, ci addoloriamo di essere stati o di essere quel che siamo e ce ne chiamiamo in colpa, cioè ci sforziamo di cangiarci e ci andiamo effettivamente, mercé quel dolore, cangiando. Se dall'atteggiamento pratico, dallo sforzo di volontà intento a creare il mondo, ripassassimo d'un tratto al puro atteggiamento teoretico e contemplativo, e guar-

dassimo da quell'angolo visuale al nostro passato, all'azione compiuta, nessun rimorso sorgerebbe e quello ch'era sorto si spegnerebbe: intenderemmo per quali condizioni e modi abbiamo fatto ciò che abbiamo fatto e non avremmo neppure bisogno di ripetere: « *Tout comprendre c'est tout pardonner* », perché non ci sarebbe luogo a ricorrere all'istanza del perdono.

La creazione della responsabilità è, dunque, un momento della dialettica del fare; e, nascendo essa per fini pratici, sarebbe impossibile logicamente dedurre dalla qualità delle azioni la qualità o quantità dei premî e delle pene. Premî e pene seguono le urgenze dei bisogni sociali e storici, e sono spesso grandissimi in un tempo per azioni che in altro tempo vanno esenti da ogni pena o non sono considerate meritevoli di alcun premio. Ma il presupposto delle pene e dei premî, quale che ne sia la misura e l'applicazione, è sempre che l'individuo, che n'è oggetto, abbia la capacità d'intendere quel ch'egli ha fatto e quel che da lui si chiede o si pretende. Solo i deterministi e positivisti potevano giungere alla rozzezza di confondere il concetto della « pena », rivolta a disporre diversamente la volontà dei componenti di un complesso sociale, con la cosiddetta « difesa sociale » contro i pericoli, e, di conseguenza, a dichiarare eliminabili e condannabili alla pari il delinquente di vocazione e il folle pericoloso. Posto anche che una società si risolvesse a mettere a morte i folli pericolosi, sarebbe questo un provvedimento d'igiene sociale, ma non una pena, perché privo di valore energetico sulle coscienze: laddove pel delinquente di vocazione la minacciata morte serba sempre carattere di pena, perché, se egli è in grado di comprendere e ragionare, ha in sé la condizione per un cangiamento volitivo.

XXV

Speranza e timore.

Perché mai si biasima lo speranzoso e il timoroso, meno il primo e piú il secondo, ma, insomma, tutti e due? Che cosa c'è di piú naturale e di piú incoercibile se non che l'uomo nel suo vivere ed operare si figuri con l'immaginazione, per trovarsi pronto a ogni evenienza, i casi o le possibilità o le probabilità a lui favorevoli, e si allegri alla loro immagine, e quelli a lui sfavorevoli, e sia preso da angoscia o timore? Se non si sperasse nè si temesse, non si vivrebbe, perché in queste commozioni consiste la vita e queste sono il suo dolce tepore e il suo fiero ardore, fiero e pur caro, tanto che l'individuo sogna a volte l'immortalità, l'immortalità nella quale quell'ardore e quel tepore, o l'ardore mitigato in quel tepore, si serbi perpetuo al modo del lume perpetuo degli alchimisti, senza piú consumarsi e consumare l'individuo.

Ma, certamente, non è lo sperare e il temere quel che si biasima e s'irride e si vuol contrastare, sí invece, come si è detto, la disposizione speranzosa o timorosa, l'uomo speranzoso o timoroso, perché speranza e timore hanno ufficio e valore come parti e stimoli di vita, ma si convertono nell'opposto, in cause di fiacchezza e in impacci, se si fissano in conclusioni, in atteggiamenti, in abiti. Il timore, allargandosi allora e dominando l'uomo, lo paralizza, lo

avvilisce, lo induce al disperare, a tenersi finito e morto; e lo stesso effetto opera la speranza, spegnendo l'avvedimento, addormentando l'energia, cullandola nella immaginazione del corso favorevole che le cose seguiranno; e se accade che lo speranzoso raccolga minor biasimo del pauroso, la ragione sarà che il primo è al comune degli uomini meno fastidioso del secondo, ma non però è meno biasimevole al giudizio del saggio. Del resto, come contro i paurosi abbondano i proverbî, cosí non mancano contro gli speranzosi; e « chi campa di speranze, disperato muore », si dice nell'italiano meridionale, e « chi vive sperando, muor cantando », si dice piú gentilmente in Toscana. Nel qual ultimo detto si accenna a questo giusto motivo, che lo speranzoso è piú adatto, per la forma di serenità che gli è propria, a far da poeta, a cantare, anziché a consigliare sé stesso ed altrui, e a operare e far operare. E che speranzosi e timorosi si aggirino gli uni e gli altri nell'errore, è agevole comprovare, col mostrare che gli uni forniscono la confutazione degli altri, e i timorosi hanno sempre argomenti per revocare in dubbio tutte le speranze e gli speranzosi per dissipare tutti i timori.

Ma c'è un altro detto, che si legge presso filosofi come presso poeti, che cioè la speranza è la vita stessa e accompagna l'uomo dalla culla alla tomba: una speranza, piena, assoluta, non insidiata da timori, che, cosí determinata e cosí descritta, sembrerà cosa impossibile, com'è di fatto al lume delle definizioni date di sopra, nelle quali i due momenti sono stati affermati sempre congiunti come il sí e il no. Che cosa è allora quella speranza, che non mai abbandona l'uomo e che nessun timore turba? È l'intimo consenso dell'uomo alla realtà, l'intima persuasione che essa, poiché è, non può non essere bene: non già un figurarsi casi favorevoli come possibili o probabili, ma riconoscere favorevole sempre, cioè razionale e provvidenziale,

il corso delle cose e riverire il consiglio di Dio. E codesta non è piú probabilità ma certezza, non piú immaginazione ma raziocinio, non piú speranza relativa e contingente, ma assoluta, non piú speranza ma ferma fiducia e fede.

A fronte di lei, le speranze e i timori, che meritano veramente questo nome, sembrano svanire, ossia non vengono già soppressi e aboliti, ma discendono a semplici mezzi o parti della vita, e perciò sono temperati e frenati nel Tutto, nel quale serbano l'ufficio che loro spetta, senza poter oltrepassare e deprimere la vita che sono chiamati a promuovere. E per questa ragione si diceva un tempo che l'uomo superiore, il saggio, non si allegra mai per speranza né si ambascia per timore: *nec spe nec metu*. Non si allegra né si ambascia, non perché non provi questi sentimenti e sia indifferente e insensibile (neppure le pietre sono indifferenti e insensibili, tranne che per metafora), ma perché ha la virtú di sempre superarli, componendoli in un sentimento di alta sicurezza.

XXVI

Gl'idoli.

Non si può negare che la dottrina che risolve la religione nella filosofia col considerarla come una sorta di *philosophia inferior*, riesca talora sottilmente insoddisfacente anche a coloro che si attengono in genere al concetto immanentistico del reale; e l'insoddisfazione, se ben si osservi, nasce quasi sempre dal non ritrovare in quelle parole traccia alcuna della vita religiosa come adorazione, timor di Dio, trepidanza, speranza. Da ciò la protesta: che la religione è forma pratica e non teoretica, o non puramente teoretica, con la quale obiezione il problema sembra in perpetuo riaprirsi.

Ma il dubbio proviene dalla scarsa attenzione che si suol dare, o dallo scarso approfondimento che si suol fare, del modo particolare in cui la religione viene risoluta nella filosofia: risoluta cioè come quella determinata filosofia inferiore, che è la concezione mitologica o mitologismo.

Se si tiene ben presente, da una parte, che religione è mitologia, e la mitologia è una concezione del reale che personifica i concetti e invece delle pure idee assume un complesso d'immagini a spiegare la genesi, la legge e il fine dell'universo; e se, dall'altra parte, si ripiglia il problema pratico del sommo bene, della felicità, della beatitudine; si vede chiaro come e perché la concezione mito-

logica debba portare con sé una forma di pathos pratico, diverso dal pathos della filosofia.

È noto che, per effetto del processo pratico edonistico, e con l'adoperare gli universali fantastici o concetti empirici, si foggiano idoli o feticci, i quali vengono considerati come fonti di bene o di male: donde le cose (o persone, che qui fa lo stesso) buone e cattive, utili e nocive, belle e brutte, che poi la filosofia dell'economia, non meno di quella dell'arte, è costretta coi suoi metodi critici a dissolvere, dimostrando che reali sono soltanto gli atti dell'uomo, e il resto è metafora. Ma codeste metafore oggettivate e posizioni di idoli esercitano tuttavia il loro ufficio nella vita spirituale, fornendo alle nostre azioni punti di orientamento e di ritrovamento, segnando le grandi linee dei nostri desiderî.

Ora, nel mitologismo, in quanto modo di concepire la realtà, confluiscono e trovano provvisoria sistemazione le immagini semifantastiche e semiconcettuali, che valgono allo spirito pratico come cose attraenti o repugnanti, come idoli di amore o di terrore, di riverenza, di venerazione, di speranza, come oggetti, insomma, di giudizî di valore; e questo spiega perché la religione o mitologia sembri non tanto concezione del reale e filosofia inferiore quanto dramma di sentimenti e di azioni; non tanto vita teoretica, quanto vita pratica.

La filosofia invece, dissolvendo, come s'è detto, gl'idoli, sostituendo alle cose-valori le azioni-valori, e perciò il valore delle azioni singolarmente determinate, par diffondere un vento algido sopra un mondo già pieno di caldi soffî di vita; benché, in effetto, non abolisca sentimento e volontà, ma promuova un piú virile atteggiarsi del sentire e del volere, che attinge forza dal profondo dello spirito e non da idoli di qualsiasi sorta.

Ma gl'idoli sono cari appunto perché sono idoli, ossia immagini di cose care; e cari sono a lor modo perfino gl'i-

doli che rappresentano il contrario di quelli buoni e venerati, perché l'essere degli uni è congiunto dialetticamente all'essere degli altri, e il diavolo fa sentire la potenza di Dio, e il dubbio gettato sul diavolo insidia la credenza in Dio. Perciò la critica, che la filosofia compie della religione, non solo costa travaglio al nostro intelletto, ma sangue al nostro cuore; e la ragione viene maledetta in prosa, e soprattutto in versi, da tante anime straziate per la morte degli dèi, pel distacco dagli idoli, dalle anime nostalgiche, nelle quali la purità delle idee non compensa giammai la perdita delle care immagini. E non la compensa, perché la gioia che quelle recano è di qualità diversa dalla gioia recata da queste, e nessuna gioia sostituisce veramente un'altra. Il vuoto della morte di una creatura amata potrà essere riempito da una piú energica operosità mentale ed etica, dagli studî, dalla politica, dalle cure della famiglia, e magari da altri amori; ma è riempito in modo diverso da come prima era, e un colore di mestizia tinge sempre la nuova forma di affetti. Né vi ha uomo, per libero che si sia fatto dalle credenze religiose un tempo carezzate, che non serbi nel suo animo alcuna tenerezza per gl'idoli caduti.

Bene perciò il procedere della religione è stato per questa parte raccostato a quello dell'amore, col quale esso è addirittura identico in quanto idealizzazione d'immagini e formazione d'idoli, ma da cui si diversifica in ciò che gl'idoli dell'amore, fonti di gioia, di voluttà, di tormento, non sono mai innalzati a significato metafisico o mitologico (salvo che in certe artifiziose escogitazioni di poeti, che conferiscono ufficio di simbolo alle loro Beatrici). La cosiddetta « religione dell'amore », che fu uno dei piú singolari prodotti del romanticismo, si chiamava con quel nome non perché proponesse davvero una nuova religione, ma in quanto sembrava offrire un sostituto, e offriva certamente uno sfogo, agli animi irrimediabilmente piagati per

la perdita della religione (e della edonistica e dell'etica a lei congiunte), e impotenti a innalzarsi a una piú severa visione e a disciplinarsi in un piú austero abito di vita. Donde il facile trapassare di quella falsa religione nel morboso sentimentalismo, nell'esasperato sensualismo e nella disperata lussuria.

Nel mitologismo religioso, invece, insieme con gli idoli edonistici (nei quali vanno compresi anche quelli di origine morale), sono abbozzi di spiegazioni cosmiche, e la ricchezza e l'importanza dei concetti avvolti nella forma mitologica porgono la misura del progresso delle religioni e del loro successivo approssimarsi alla filosofia. Con la quale, per altro, non possono mai fondersi per passaggio insensibile, ma solo mercé un rivolgimento spirituale, onde la volontà si purifica di ogni residuo materiale, egoistico o eudemonistico, i pensieri e le immagini religiose si dispogliano del loro carattere trascendente e mitologico, rinunziano all'attrattiva sensibile di questa loro veste, e si trasfigurano in idee, non fredde, come si crede, ma limpide bensí e serene, e fonti di gioia serena.

XXVII

La perfezione e l'imperfezione.

« La perfezione non è di questo mondo », dice il proverbio, e dice benissimo, lasciando per altro (come tutti i proverbî, e questa è la loro « imperfezione ») a noi la cura di intendere la sua sentenza secondo verità e di scrutarne la ragione. E, anzitutto, se non è di questo mondo, è chiaro che la perfezione non è di nessun mondo concepibile, ossia è un'idea astratta, e l'astratto è l'irreale: l'irrimediabilmente, radicalmente irreale. E perché poi la perfezione è irreale?

La richiesta della perfezione si rivolge in primo luogo e direttamente ai nostri atti, e ci sollecita a fare in modo che essi riescano quali, secondo il loro intrinseco fine, vogliono essere: puri pensieri, se quegli atti sono pensieri; pure espressioni fantastiche, se quegli atti sono espressioni artistiche; puri atti di utilità e abilità, se sono azioni economiche; pure azioni indirizzate al bene, se sono atti morali. E poiché un'azione morale in tanto si attua in quanto raffrena e vince le passioni utilitarie e di mero interesse dell'individuo; e un'azione utilitaria, in quanto resiste e vince la molteplicità degli appetiti nell'unità dell'utile; e un pensiero o giudizio, in quanto domina e discrimina le immagini della fantasia; e una pura fantasia, in quanto rasserena nella contemplazione il tumulto dei desiderî e del pratico operare, — quella richiesta, presa alla lettera,

importerebbe che la vittoria in ciascuna delle rispettive sfere fosse cosí completa da togliere ogni possa all'avversario, da impedirgli qualsiasi offesa, da soffocargli il piú lieve fremito di ribellione. Ma, se ciò accadesse, l'avversario sarebbe stato vinto, non in quel caso e sotto un certo rispetto, ma per sempre e per tutto; sarebbe non piú un avversario vinto, ma addirittura morto e totalmente distrutto. Morto e distrutto quell'avversario, che per ciascuna speciale forma dell'attività spirituale non è poi altro che la forma speciale di attività spirituale che la precede: pel pensiero l'immagine, per l'immagine l'impeto volitivo, per l'azione utile le molteplici percezioni che tirano seco molteplici desiderî, per l'azione etica la tendenza edonistica, e via dicendo; le quali tutte compongono, nella loro discorde concordia, lo spirito nella sua concreta unità, e perciò nessuna di essa può essere mai soppressa o distrutta senza distruggere le altre tutte e lo spirito stesso: il che sarebbe manifestamente assurdo. L'una forma, nell'atto che si dispiega e afferma, prevale sulle altre e le contiene e le impronta di sé, ma non sí che esse in qualche modo non la segnino di loro, quasi a vendetta o a promessa di rivincita. E quei segni sono le *paucae maculae*, alle quali conviene rassegnarsi in Omero e in qualsiasi altro poeta; la materia «sorda a rispondere» al travaglio dell'artista, che vorrebbe che essa gli rispondesse sempre a pieno; gli sgraffî e le ammaccature, le amorose feriuzze, che altri poeti confessano di aver riportate nella lotta a corpo a corpo per la conquista della Bellezza («si volge Ella e ripugna!»). E, nella vita morale, sono le debolezze, i tentennamenti, i trascorsi oltre il segno, le vanitose compiacenze, le basse voglie, che si ritrovano piú o meno, e sia pure come ombre lievi, in ogni azione d'uomo, per buona, per ammirevole che si dica e sia. E, nella vita economica, sono gli sbagli che si commettono per cedere a desiderî che sono fuori del

fine prefisso, e magari col tentennare talvolta e inchinarsi verso la coscienza morale, sicché l'ideale dell'uomo abile, « privo di coscienza », « privo di scrupoli », non si attua mai del tutto, e qualche scrupolo, qualche barlume di coscienza turba il piú indurito cuore faraonico, che, per indurito che sia, macchina non diventa mai e cuore rimane. E nella vita del pensiero sono le oscurezze, le inesattezze, le immaturità, persistenti in ogni opera di scienza, che l'autore si sforza bensí di perfezionare e porta sempre piú presso al limite (come l'artista la sua poesia e la sua pittura, e l'uomo morale la sua azione), ma non sí che possa raggiungere il limite, o abbatterlo e travolgerlo.

Se è intrinsecamente impossibile che un nostro atto di qualsiasi sorta riesca perfetto ossia perfettamente puro, doppiamente impossibile è che un individuo riesca « uomo perfetto », sia perché l'individuo non è altro che il processo dei suoi atti, e questi, come si è detto, sono tutti maculati d'imperfezione; sia perché, in quanto individuo, esso è indirizzato verso una o altra forma spirituale (è poeta, è scienziato, è uomo pratico, ecc.), e a ogni specificazione di capacità risponde una correlativa specificazione d'incapacità: anzi, quanto piú un individuo è eccellente nell'arte sua, tanto meno suol essere perfetto come uomo totale, e una certa poco pregevole perfezione di questa fatta s'incontra piú facilmente nei mediocri, laddove il *magnum ingenium*, com'è noto, non è mai *sine mixtura dementiae*, senza alcuna spiccata inettezza. Donde anche la verità dell'altro detto comune: che i difetti di un uomo hanno radice nelle sue stesse virtú.

Che cosa fare, dunque? « Vorrem di lacrime Bagnar per questo il ciglio?.... ». Le lacrime sarebbero fanciullescamente versate, perché non è lecito piangere su ciò che è di là dal riso e dal pianto e condiziona il riso e il pianto. E non solo non bisogna piangere, ma giova star anche bene

attenti a non lasciarsi entrare in corpo il demonio della perfezione, che è un assai cattivo demonio come quello che assume nobile sembianza di serafino. Nel fatto, conosciamo gli artisti ossessi di perfezione, sognanti e ricercanti il verso immacolato, la prosa marmorea, la pittura quintessenziale, e li giudichiamo deboli e impotenti; gli scienziati di compassata e meticolosa esattezza, e li fastidiamo come vuoti e pedanti; gli abili abilissimi, tanto abili che s'impigliano e cadono negli intrighi della loro lungicalcolante utilità; gli scrupolosi dalla coscienza sempre ben lustrata, affannantisi a spazzar via ogni pagliuzza che vi si scorga, o spauriti e confessanti con grandi sospiri ogni lor moto men che puro, e li sospettiamo vanesî o egoisti; gli uomini, infine, che asseriscono di andare svolgendo in sé, armonicamente, tutte le attitudîni dell'uomo, dalla poesia alla strategia, dalla filosofia alla danza, dal cuor tenero del filantropo al cuor duro dell'eroe, e ne ridiamo come di personaggi da palcoscenico. Gli artisti veramente possenti e geniali, gli scienziati che fanno avanzar la scienza, la brava gente socialmente operosa, gli uomini degni del nome non corrono dietro codeste ubbíe, e cercano bensí la perfezione ma non estremamente, temono l'imperfezione ma non dismisuratamente. Essi sentono, se non sempre conoscono con intera consapevolezza, che il problema, in ogni caso, non è di stravincere ma di vincere, di domare l'avversario e non già di ammazzarlo o impedirgli qualsiasi moto vitale, di far valere la forma d'attività che essi esercitano nel singolo caso, ma non di sopprimere le altre forme sopra cui appunto la fanno valere: ossia di farla prevalere. E farla prevalere importa badare al piú e al principale, e non turbarsi se sfugga il meno o minimo, che è secondario; impadronirsi del centro per allargarsi di là alla periferia, anche se non si riesca a toccarla esattamente in ogni punto, e non già correre e ricorrere per la periferia, cosí sperando vanamente

di attingere il centro. Disgraziato chi non sente lo stimolo della perfezione, che è lo stimolo stesso del fare, del fare conseguendo il fine, del *perficere*; ma folle chi vuol prendere l'assicurazione dell'impossibile, cioè che il fine sarà conseguito a pieno in ogni quisquilia, e converte una benefica e feconda tendenza, e un alto imperativo, in una sterile malinconia e fissazione, in una paralisi della vita, nella imperfezione della perfettissima perfezione. Se una grande anima poetica non sa far sentire la sua voce senza passare attraverso o senza che le tenga dietro qualche balbettamento o qualche nota falsa, si sa qual è il dover nostro: accettare senza troppo mormorare quei balbettamenti e quelle note false; — e se un pensatore non può gittare nelle menti la luce di un nuovo vero senza velarla con le nubi di parecchie fantasticherie o esagerazioni, accogliere con pazienza le esagerazioni e le fantasticherie; — e se un uomo di stato non riesce ad adempiere la missione affidatagli dalla storia senza qualche traviamento o senza dare qualche pascolo all'amor proprio o senza qualche concessione agli affetti privati, perdonargli traviamenti e debolezze e peccati. Essi, certamente, da parte loro, faranno bene a non accettar mai le proprie imperfezioni e a non perdonarsele mai, finché attendono all'opera; ma noi, che li giudichiamo, facciamo benissimo a far diversamente. Ed essi stessi, severi verso sé stessi nell'opera, nei momenti poi nei quali se ne traggono fuori e si considerano e giudicano, debbono saper essere indulgenti, di un'indulgenza che è insieme umiltà, e accettare l'imperfezione. Il che parrà contradittorio, ed è invece semplicemente l'affermazione del moversi del reale, e perciò non piú contradittorio di quanto sia qualsiasi movimento. E parrà che lasci gli uomini senza lume alcuno circa le imperfezioni da combattere a oltranza e quelle che convenga tollerare; e il lume ciascuno lo trova in sé, caso per caso, come chi cammina sa, caso per caso, quando proprio

deve lasciarsi andare alla «imperfezione» del riposo e gettarsi stanco a terra, se non intende, col puro e perfettissimo sempre camminare, ridursi a non piú camminare del tutto.

Ma anche teoricamente il lume ossia il criterio distintivo c'è, e solo non lo scorgono coloro che, concependo meccanicamente un atto dello spirito come una somma di piccoli atti (al modo stesso che in geometria si pone la linea come una serie di punti), sono portati a considerare la perfezione e l'imperfezione come nient'altro che un piú e un meno, e cosí ad adeguare qualitativamente perfezione e imperfezione, e a trarre la conseguenza, che tutto pare perfetto o tutto imperfetto secondo il capriccio del momento, e tutto — bellezza, moralità, verità — è veramente capriccio e illusione. Ora, un atto dello spirito è l'opposto di codesto che s'immagina: è l'indivisibile e non il divisibile, il continuo e non il discontinuo, l'impeto che si lancia in alto e non la massa pesante e misurabile; e perciò si dice che un'opera d'arte o c'è o non c'è, o è viva o è morta, senza mezzi termini; che un pensiero è fondamentalmente indovinato o fondamentalmente sbagliato; che un'azione o è generata dall'amor del bene ed è intrinsecamente morale, o è mossa da calcolo economico ed è intrinsecamente utilitaria. E l'imperfezione tollerabile, l'imperfezione alla quale conviene rassegnarsi, è quella che si attacca all'esistente, e non è già l'inesistente che si spaccia per esistente: come l'infermità tollerabile (*vita ipsa morbus*) è quella che permette a un organismo di vivere, pensare e agire, e non già quella che non gli lascia nemmeno il modo di tollerarla, perché uccide l'organismo stesso. È, insomma, il vivo che contrasta e qua e là offende il vivo: l'immaginazione rigogliosa, che qua e là turba la severità del concetto, senza per altro giungere al centro vitale di questo; l'umana fralezza, ossia gl'interessi dell'individuo, che qua e là si av-

vertono frugare ai limiti dell'azione buona, ma non osano avanzarsi verso il suo cuore; i pratici comodi e bisogni, che impediscono a una creazione artistica l'obiettiva perfezione *ad unguem*, e lasciano qua e là lo scabro, il provvisorio e l'impreciso. Alle imperfezioni di questa sorta conviene rassegnarsi e non all'altra, all'imperfezione intrinseca e principale: perché — come diceva Federico Hebbel della composizione poetica, e come si può ripetere, generalizzando, per ogni altra creazione o atto dello spirito — « di ogni cosa si può fare economia, tranne che del motivo fondamentale ».

XXVIII

L'innocenza e la malizia.

L'innocenza non è piú un ideale e non la cantano piú nemmeno i poeti («Felice età dell'oro, Bella innocenza antica, Quando al piacer nemica Non era la virtú!...»), i quali, anche quando ora ritentano l'idillio, lo concepiscono meno innocente che non solessero in altri tempi. E, in verità, che cosa è mai l'innocenza? L'inesperienza del male in sé stessi e, di conseguenza, negli altri; e poiché il male è in noi e negli altri, poiché il male è nelle cose, l'innocenza non è altro, in fondo, che ignoranza: incapacità di intendere sé, gli altri e il mondo tutto, incapacità di intendere e le immaginazioni dell'arte e i concetti della scienza, perché le une e gli altri si riferiscono all'esperienza della vita, della vita che è bene ma è anche male. Si potrà sospirare alla candida innocenza, ma come si sospira al riposo o al paradiso, cioè al non-essere; si potrà, e a ragione, cercar di proteggere l'innocenza dei bambini e degli adolescenti, ma solo per impedire che essi acquistino troppo presto esperienze che non saprebbero dominare; al modo stesso, insomma, che non si vuole aggravare il loro ancor gracile intelletto col calcolo infinitesimale o con la dottrina delle categorie, sotto il cui peso piegherebbe. Ognuno di noi, certo, sorride con tenerezza al ricordo di quell'età di ignoranza: dalla quale pur ci convenne uscire, e sovente

ci costrinsero a uscirne i genitori e gli educatori stessi, con le sacramentali parole: « Tu non sei piú un ragazzo, e a te si deve dire, ecc. ecc. ». Perché, dunque, pregiare tanto l'innocenza, che è, nel miglior caso, un difetto inevitabile, uno stadio inferiore, come il balbettio e il tentennare dei bambini alle loro prime parole e ai loro primi passi? E perché, per converso, biasimare o sospettare o poco pregiare la malizia, madre della sapienza: la « malizia », che non è (si badi bene) la « malvagità » e nemmeno la « malignità », il far male o le disposizioni al mal fare, ma nient'altro che l'acuta e sicura percezione del male, e può accompagnarsi con la piú irreprensibile determinazione al fare e a promuovere il ben fare? la « malizia », che sola ci permette di misurare tutti gli abissi e tutti i piú riposti recessi delle umane passioni e perversioni, onde nascono la tragedia e il romanzo; tutte le piccinerie e debolezze umane, onde sorge scoppiettante l'ilarità della commedia; che sola ci guida negli avvenimenti e avvolgimenti della storia umana, e ci rende avveduti nel maneggiare le umane cose e con esse le nostre stesse, sgombrando le illusioni, mettendo a nudo quei motivi del nostro operare che piú vorremmo tener segreti perfino a noi stessi? Quali che siano i dolori che sopravverranno, e le lotte che ci apriranno innanzi, degno di animo virile sarà sempre cogliere il frutto dell'albero del bene e del male, e preferire all'innocenza, che è stupidità, la malizia, che è intelligenza...

Ecco uno di quei ragionamenti che si potrebbero addurre a esempio tipico di una sorta di ragionare falso, consistente nel dire cose tutte vere e la cui fallacia sta unicamente nel rispondere a un problema che non è il problema al quale si aspettava risposta; o, come si dice comunemente, nel prendere le parole in senso diverso dal loro proprio, da quello che hanno nell'uso sociale, e perciò nel riuscire stringente e non persuasivo; sicché, anche quando non si

sappia argomentare in contrario, si avverte che l'altro problema, il problema sul quale si chiedeva luce, rimane intatto, e alla conclusione logicamente irrepugnabile ripugna la coscienza che non può rassegnarsi a dare per risoluto il non risoluto, per inesistente ciò che esiste, per invalido ciò che è valido. E, veramente, il rapporto d'innocenza e malizia non è quello generico d'ignoranza e sapere, altrimenti non ci sarebbe stato bisogno di foggiare quei due diversi termini; e l'innocente non è l'ottuso di fronte al malizioso, che sarebbe poi l'intelligente; ma l'uno è diversamente intelligente dall'altro, o, se cosí piace, ciascuno ha la sua ottusità, diversa da quella dell'altro; e per questa ragione appunto si è tratti a comparare le due diverse intelligenze, o le due diverse ottusità, e a preferire l'una all'altra, l'intelligenza e ottusità dell'innocenza all'intelligenza e ottusità della malizia. Se l'individuo potesse attuare in sé davvero l'onniscienza e l'onniversatilità, non ci sarebbe luogo a questo discorso; ma poiché l'individuo è specificazione, l'individuo è strettezza, e in questa strettezza sta l'energia dell'individuazione, veda ognuno quale sia il piú urgente e il piú importante, se l'esperienza e conoscenza dei motivi alti o di quelli bassi dell'uomo, e quale sia piú tollerabile, se la cecità pel bene o quella pel male. Ché questo è il fatto, e il malizioso, se ha occhio linceo pel male, ha occhio debole pel bene, e, se non è credulo del bene, è troppo spesso credulo del male; e a tutti accade di trovarsi innanzi codesti maliziosi che non scorgono quel che è chiaro e lampante e si ostinano a tradurre in termini di male l'intraducibile poesia del bene: tutti conoscono, specialmente ai tempi nostri, illustri artisti, di mirabile finezza e nitidezza nel rappresentare processi psicologici morbosi, e insipidi o nausevolmente zuccherosi o trivialmente retori, quando sono condotti a ritrarre la schietta bontà e il semplice eroismo. D'altra parte, tutti

abbiamo avuto la fortuna di avvicinare talvolta uomini di robusto intelletto e carattere, celebri per insigni opere compiute, ai quali tornava difficile, e quasi era impresa disperata, far intendere certe umane miserie e perfidie o metterli in guardia contro certe illusioni e inganni; e li abbiamo ammirati in questa sublime puerilità, in questa ottusità che era come la garanzia della loro sensibilità, in questa debolezza che andava a pieno beneficio della loro forza principale. E cosí anche si chiarisce meglio l'atteggiamento dei padri e degli educatori verso i fanciulli e gli adolescenti; e il nostro intenerirci per l'età nostra dell'innocenza, quando (come si dice) il mondo ci sembrava assai piú bello e piú puro di quello che non sia, non è un vano rimpianto, ma un ritorno alla prima e piú vera visione che fu aperta alla nostra mente, e che, pure complicandosi e arricchendosi, deve trionfare sempre sulle altre, piú sapienti nell'apparenza, meno vere nella sostanza. Certo, l'individuo, se è specificazione, è anche universalità; e innocenza e malizia designano solo due diverse preponderanze, perché né il malizioso è affatto inesperto di bene, né l'innocente può essere affatto privo di malizia e la candidezza del colombo andare affatto disgiunta dalla prudenza della serpe; e di qui quella tale solenne « entrata nella vita », munita di quelle tali « sacramentali » parole, che si usa apparecchiare agli adolescenti. Di qui anche il dovere che ciascuno ha di procurarsi quella notizia e affinare quella perspicacia del male, che è indispensabile in relazione all'ufficio che prende a esercitare; e, se non vuole o non può per ragioni di temperamento adattarsi a ciò, deve trarsi indietro, non perché l'innocenza non sia bella, ma perché bello non sarebbe il mestiere del guastamestieri, e sciocco è il vanto dell'innocenza e la pretesa che la realtà si accomodi alle illusioni dell'individuo. A coloro, per esempio, che gridano il loro ribrezzo per le impurità con le quali vengono a contatto nella vita politica,

per le egoistiche passioni che li premono d'ogni parte e che non possono sopprimere e anzi debbono in qualche misura lasciar soddisfare o concorrere a soddisfare, e vorrebbero trasformare in un'accolta di anime elette, non dico già un bagno penale, ma un comitato elettorale; non c'è da rispondere altro se non che lascino stare la vita politica, cosí come chi ha ripugnanza pei cadaveri non assume il mestiere di becchino; e i becchini sono pur necessarî. L'industria sociale procura di mettere, quanto piú è possibile, gli uomini al posto loro; e saggiamente si guarda dall'affidare a sublimi filosofi o a ingenui eroi pratiche che richiedono intelletti meno profondi e cuori meno eroici, ma piú conoscitori degli umani vizî; e pone maliziosi contro maliziosi e persino maligni contro maligni, e imbroglioni contro imbroglioni, perché, leggendosi bene reciprocamente in fondo all'animo, si combattano e s'intendano e risolvano talune faccende, delle quali, in altro modo, non si verrebbe mai a capo.

XXIX

L'efficacia dell'esempio.

Anche l'« efficacia dell'esempio » è stata talvolta revocata in dubbio; perché (si argomenta) la forza morale o c'è, e compie l'opera sua senza bisogno di eccitamenti estranei, o non c'è, e nessun eccitamento dal di fuori può farla nascere. Né gioverebbe, a contrastare questa argomentazione, arrecare innumerevoli esempî di efficacia dell'esempio, perché qui si mette in questione il concetto stesso di « esempio », tacciandolo di contradittorio; e i casi che si possono addurre si reggono sul fondamento di quel concetto contestato. Del concetto conviene dunque discutere, e saggiare il nerbo stesso dell'argomentazione, che si dimostrerà invece il suo punto debole.

Nerbo o punto debole che consiste nel porre lo spirito dell'individuo e l'esempio come estranei l'uno all'altro, e la forza morale come una proprietà o attributo dell'individuo, come un fatto, che o c'è o non c'è. Ora, la forza morale, come ogni forza spirituale, non è una proprietà dell'individuo, il quale, per contrario, è esso stesso determinazione particolare e transeunte di quella forza; e ciò che si chiama « esempio » anch'esso ne è, o ne fu, un'altra particolare determinazione: cosicché l'asserita estraneità non sussiste.

Quando e come, infatti, si sperimenta l'efficacia dell'esempio? Non già nello stadio in cui l'azione fluisce, unicamente

intesa a sé medesima, di sé sola compresa; ma in quello che piú particolarmente si chiama della preparazione, quando piú è impegnata a lottare con la neghittosità, che la trae verso il basso; o anche nelle cosiddette soste dell'azione, quando la neghittosità piú si affaccia insidiosa, o nelle stanchezze, quando quasi sta per cedere all'avversaria. E allora alla forza morale, sopra cui cade l'ombra del dubbio e col dubbio la sfiducia e lo smarrimento, soccorrono nell'individuo gli esempî (la tradizione della famiglia, della patria, le vite dei santi e degli eroi di ogni tempo e luogo, ecc.), ossia la consapevolezza di quel che l'umana virtú ha già potuto in altri casi, e può anche in questo, al pari di prima o piú di prima. L'esempio, dunque, non è l'estraneo rispetto alla forza morale dell'individuo, ma è questa forza stessa nella sua concreta realtà, come si è svolta in passato e come vive nel presente: è (per valerci di altre parole) la misura del grado che essa ha raggiunto e che non si può supporre diminuito, perché se le singole forze, empiricamente concepite, crescono, diminuiscono o s'annullano, la forza morale e spirituale, che è la realtà stessa, non viene mai meno.

Conferma quest'ufficio e natura dell'esempio il carattere che esso ha costante di affermazione storica, senza di che un'immagine non riesce davvero efficace ed è affetta da una sorta d'impotenza, riconosciuta nel detto comune che «quelle sono cose che si leggono nei romanzi o si vedono nei drammi». Né importa che operino talora come esempî racconti che poi la critica dimostra errati o leggendarî, perché operosi essi sono stati o sono in quegli spiriti che li tenevano storie e non fantasie. D'altra parte, in virtú del concetto posto di sopra, s'intende come a sostenere la tentennante fiducia non basti la generica coscienza della moralità e del pregio della moralità, perché la sfiducia non volge su ciò, ma su quel che la moralità

concretamente e particolarmente possa. E s'intende perché gli esempî, ai quali si ricorre, siano attinti alla cerchia degli atti piú vicini per qualità al problema che si agita, di coraggio civile o di coraggio militare, di resistenza alle seduzioni o di resistenza alle persecuzioni, e via via secondo tempi, luoghi, professioni e altre circostanze. S'intende, infine, perché l'individuo operante non si valga mai a uso di esempio della sua propria vita passata, perché questa gli darebbe tutt'al piú la coscienza di ciò ch'egli è stato un tempo, e che ora potrebbe non essere piú, ma non già la coscienza della forza onnipresente dell'umanità. Al che si aggiunge che il ricordo delle proprie azioni buone è troppo commisto a quello delle proprie debolezze, e di rado o non mai s'innalza alla nettezza e purezza che è necessaria per l'approvazione o l'ammirazione.

La poca stima dell'efficacia degli esempî, che muove all'argomentazione da noi criticata e sembra renderla plausibile, proviene dal frequente considerare come esempî quelli che tali non sono perché mancano delle condizioni descritte. Non è da maravigliare che si rimanga incommossi dinanzi a paradigmi dipinti con calore d'immaginazione e freddezza di cuore, e anzi se ne venga resi diffidenti e beffardi, perché essi non persuadono circa la verità delle cose affermate e delle azioni narrate, e, quanto piú le esagerano, tanto piú tolgono loro carattere storico. Non è maraviglia se il pathos dal quale si è presi, e persino le lacrime che si versano nell'udire o leggere racconti di nobilissime azioni, non producano effetti morali, e permettano subito dopo brame ed atti che sono l'opposto di quanto è figurato in quei racconti; perché, in tali casi, manca nell'individuo l'interesse morale, e c'è solo quello contemplativo o estetico. Per analoga ragione non è da maravigliare se, com'è vecchia osservazione, il piú squisito discernimento del bene e del male, il piú sicuro giudizio

che fa lodare eccellente un certo modo di azione e riprovarne un altro, permetta il *sequi deteriora*, perché, come nel caso di prima l'interesse estetico, qui è in giuoco l'interesse intellettuale e non quello morale. Una delle piú ordinarie illusioni è appunto di attribuire disposizione al bene, « buon cuore », a coloro che hanno bensí sensibilità e finezza d'intelligenza, ma cuore rozzo e duro o profondamente viziato. L'esperimento, al quale converrebbe sottometterli, non è già quello di saggiare la loro facile commozione ai racconti e il loro piú o meno esatto modo di giudicare i casi che si offrono all'osservazione ma di porli a opere nelle quali siano costretti a sacrificare, anche in piccola parte, questo o quello dei loro comodi e piaceri.

Per converso, la stortura dei giudizî, la confusione delle idee, che si chiami male il bene e bene il male, possono non toccare in nessuna guisa la dirittura dell'animo, che in effetti recalcitra e rifiuta di operare in conformità di quel giudicare, o il suo operare retto accorda col giudicare storto mercé una serie di sofismi sentimentali: cattiva testa, cuore d'oro. Similmente, la fantasia che trae a produrre immagini di male o a goderne la riproduzione, può rimanere nei confini della semplice visione estetica: pagina lasciva, vita proba. D'altro canto, la rettorica è, per fortuna, del pari inefficace sia come rettorica del bene sia come rettorica del male, e nociva alla pari, nell'un caso come nell'altro, solo in quanto rettorica, cioè vanità e perditempo. E prive di forza esemplare, anche malefica, sono verso l'individuo medesimo le proprie azioni passate, appunto perché, nell'atto della deliberazione, non si tratta di quel che l'individuo è stato, ma di quel che dev'essere; e priva di forza è la generica consapevolezza che il male è un aspetto dell'universo, perché quella consapevolezza nulla dice sulla effettiva resistenza che il male potrà offrire nel caso dato, o dice tutt'al piú che, se c'è il male, c'è insieme con esso il bene, che in perpetuo lo affronta e vince.

Ma perniciosa forza di cattivo esempio hanno tutte le cattive azioni, tutte atte a recare scandalo nel senso del Vangelo, cioè non già a destare ripugnanza, nel qual caso sarebbero (come sono) utili, ma a esercitare attrattiva, ad aggravare la sfiducia dell'uomo operante e lottante, a persuaderlo alle basse transazioni, a inchinarlo al vile riposo. Perciò sui genitori e sugli educatori pesa speciale responsabilità di quel che saranno i figliuoli e gli allievi, i quali sono tutti disposti a misurare l'ideale morale sull'altezza di coloro che per essi rappresentano l'autorità, e inchinevoli ad andare oltre di loro non già nella misura di quell'ideale, che, come dovere, ha dell'asprezza e richiede sforzo, ma nella misura dell'antideale, che offre agevolezza e piacere. Perciò a giusta ragione si teme la « forza dell'ambiente », ossia il cattivo esempio diffuso dagli uomini e dalle classi dirigenti, del quale non è chi non conosca a prova l'efficacia depressiva, sottilmente corruttrice, lentamente devastatrice. Perciò l'uomo di severa coscienza non solo si rimprovera del male che ha fatto, ma di quello che il suo atto, distaccato da lui, seguiterà ancora a fare come cattivo esempio; e seguiterà tanto piú largamente e irresistibilmente quanto piú, per altri rispetti, chi lo ha fatto merita stima, e quanto piú è salito in fama e ha probabilità di sopravvivere nel ricordo delle generazioni future. Onde, come il precetto caritatevole raccomanda di biasimare il peccato e non il peccatore, cosí non si raccomanderà mai abbastanza di lodare molto gli atti buoni e poco gl'individui che li compiono, e di celebrare bensí le alte opere, ma, quanto meno è possibile, fabbricare « idoli » o « dèi », che tutti si trovano spesso nel caso di offrire cattivi esempî; al pari di certe immagini delle prodezze di Giove a un certo personaggio di Terenzio, il quale fu pronto a dire allora a sé stesso: — Se tal cosa fece Giove, *ego homuncio hoc non facerem?*

XXX

Lo sdoppiamento.

In molteplici figurazioni della poesia del secolo decimonono è stato ritratto quel che si chiama « sdoppiamento »; tantoché la parola è passata nell'uso comune e a tutti accade di adoperarla e parlare di « sdoppiamento della coscienza ».

Ma, per aver chiaro questo concetto, conviene non confonderlo, come spesso accade, con lo sdoppiamento, per dir cosí, normale, onde l'uomo a ogni istante si rappresenta le proprie volizioni e azioni, le critica, le giudica, le intende, sdoppiandosi quasi in attore e spettatore. Perché tale sdoppiamento è solo apparente, e in effetto non è altro che l'unità stessa, la quale non può essere cosa statica, ma anzi coincide col processo dell'unificare, e il processo dell'unificare ha come suoi momenti necessarî le antitesi, cioè lo sdoppiamento che è affermato come tale solo in quanto è negato e risoluto nell'unità. La critica dell'azione è nient'altro che processo di nuova azione, il quale s'inizia sempre dalla mente che rappresenta, pensa e giudica. E il corrispondente tipo psicologico è perciò quello dell'uomo riflessivo, ponderato, coscienzioso, scrupoloso, cauto.

In altri e piú compendiosi termini, lo sdoppiamento non può essere una divisione tra pensiero e volontà, salvo il caso che per pensiero s'intenda un pensiero frivolo, un miscuglio caotico di pensieri e immaginazioni, uno stordimento

di parole, cioè il non pensiero. In questo caso sembra che si ragioni bene e si operi male, perché in effetto, insieme con quel pensiero apparente, c'è un pensiero reale, che forma esso veramente il nesso con l'azione, laddove l'altro ne rimane diviso. Chi pensa davvero una propria condizione d'animo o una situazione storica, chi la pensa a fondo, è tratto a volere e operare (almeno fin tanto che quel pensiero gli stia innanzi presente e vivo) in modo conforme e adeguato: divisione non può nascere, e, se pare che nasca, segno è che quel primo pensiero è stato sostituito da un altro o dal non pensiero. Né il tipo psicologico corrispondente a questo caso è quello dell'uomo dalla coscienza sdoppiata, sibbene l'altro dell'uomo incoerente, dalla testa confusa, dall'animo torbido.

Il vero sdoppiamento, che è oggetto delle ricordate rappresentazioni letterarie, s'insinua invece nella cerchia volitiva; e può prendere diverse forme, alcune delle quali facili a scambiare con le precedenti, come sarebbe quella in cui si viene operando il male con la intermittente ma limpida coscienza morale che pronunzia la riprovazione di quell'operare, il quale non per tanto continua, barcollando ma irrefrenabile, per la sua strada.

L'uomo, allora, è sdoppiato, ossia è volitivamente debole, analisi e non sintesi, con forze cozzanti che prendono aspetto di forze poderose, laddove sono il contrario, non avendo nessuna di esse la capacità di dominare e sottomettere le altre e di creare cosí l'unità del volere, che è la vera possanza. Un conato morale si frappone e contrasta ai conati utilitarî senza né vincerli né esserne vinto. Si dirà il medesimo del caso inverso, in cui si opera bene, ma con la coscienza che quel che si fa non merita che sia fatto, è sciocchezza, follia, abito, pigrizia, mancanza di coraggio a seguire la reale voce del proprio essere e la legge della realtà. Qui le spontanee buone tendenze, l'educazione, la

tradizione, la generosità conducono al ben volere e al ben fare, ma senza quella gioia che nasce dall'intimo consenso, dall'accordo di tutti gli aspetti della volizione.

Che tale sia il vero sdoppiamento, e come tale una condizione di fiacchezza volitiva, si scorge poi chiarissimo in un terzo caso, che appartiene alla cerchia della volontà meramente utilitaria: quando cioè si è insieme passionali e impassibili, interessati e indifferenti, calorosi e freddi, goditori e annoiati; che è appunto la figurazione piú frequente nella letteratura alla quale si è accennato. Per certi rispetti, ma solo per certi rispetti, essa trova un precorrimento nell'Amleto shakespeariano, ma, nel suo complesso, è ben moderna, e appartiene al travaglioso formarsi di una nuova coscienza religiosa, che ha dato e dà alla società moderna molti istanti simili a quelli che patí Gesú nell'orto di Getsemani. Ripetuta in innumerevoli copie, sovente manierate, i suoi originali sono nello Chateaubriand e in Benjamin Constant, il quale appunto visse e descrisse sentimenti come questo: « Sono furente, perdo i lumi pel furore, ma, in fondo, tutto ciò m' è affatto indifferente! ». Il Leopardi chiamava questo stato d'anima la « noia », e non solo lo cantò da gran poeta, ma lo analizzò con acume di psicologo e percezione di storico. E chi di noi non ha avvertito talvolta in sé stesso siffatto nemico? Il merito non è già nel non averlo mai sentito in sé, ma nell'averlo, sentendolo, combattuto e represso, rifuggendo dall'adagiarsi in quella condizione e dal compiacersene come di aristocratica finezza, e gridandole in faccia la vergogna del suo vero nome, che è « impotenza »: impotenza a vivere, a vivere da uomo.

XXXI

La specificazione delle attività e la reciproca intolleranza.

Ogni specificazione — si dice — ha la sua angustia, onde nega o non sopporta le altre e diverse specificazioni. Prendiamole nella loro quadruplicità fondamentale, simboleggiata nelle quattro figure eminenti del poeta, del filosofo, del politico e del santo, alle quali, intese nella loro latitudine e complessità, ogni forma di opera umana veramente si riduce. Ed ecco vediamo di continuo che il poeta aborre l'uomo d'affari e di politica, sbeffeggia le astrazioni del filosofo, compassiona l'ascetismo del santo; o se anche ammira tutte queste cose in quanto le innalza a immagini poetiche, ammira bensí in tal caso le proprie fantasie, ma non ama davvero, e non cerca quelle cose nella vita reale. Di qui ciò che si chiama la bizzarria del poeta. Del pari, l'uomo pratico, l'uomo d'affari e di politica, considera frivolo il poeta, perditempo il filosofo, semplice e inetto il santo, « profeta disarmato »; ed è codesta la sua rozzezza. Ma anche il santo, nella sua mitezza di santo, si ritrae con iscrupolo dalle sensuose immagini e parole della poesia, tiene orgogliosa vanità lo speculare del filosofo, e peccatori gli uomini pratici che si azzannano l'un l'altro su questa terrestre aiuola. E questa è la santa stoltizia e pia devozione, come la chiamava Giordano Bruno. E il filosofo non ha anch'esso la sua stoltizia? Certo, ed è nella credenza che gli altri uomini

siano stolti ed esso savio, gli altri ciechi ed esso illuminato; e che, come stolti e ciechi, il poeta si perda nella poesia, il pratico negli interessi e negli affari, o il santo negli ideali d'interiore perfezione, laddove esso, filosofo, scorge l'errore di tutti, conosce il giuoco che fanno e che reputano cosa seria, e dall'eterno tumulto si ritrae nell'eterna pace, dal mare, che agitano i capricciosi venti delle illusioni, sulla ferma isola del vero, donde «la terra, il mare e il ciel guarda e sorride».

Bisogna essere indulgenti verso codeste reciproche intolleranze, le quali, quando non si riducano ad atteggiamenti artificiosi e d'imitazione, quando siano spontanee, ingenue, e, per dir cosí, fanciullesche, rappresentano il bollore e il fumo dell'attività stessa nella sua opera fattiva, le esagerazioni, e quasi le garanzie, della virtú che beneficamente attende al lavoro a lei proprio. E indulgenti si è nel fatto, perché al poeta non si fa carico delle sue bestemmie filosofiche, purché ci dia viva e bella poesia, né all'uomo d'affari della sua rozzezza di gusto, purché faccia progredire la vita economica della società, né al santo del suo negare la pratica e la ragione, purché ci consoli con la bontà dell'animo e ci edifichi con l'esempio. Ma ciò non toglie che questa reciproca intolleranza è una reciproca ignoranza, si alimenta di reciproci pregiudizî, e, meritando indulgenza, perciò appunto non merita approvazione né lode. Il che vuol dire che non ha carattere di assoluta necessità e può essere superata. E superata in certo modo, o almeno temperata, la si osserva nei casi che non siano estremi come quelli che abbiamo descritti, nei casi nei quali, almeno a parole, l'uomo pratico rende omaggio all'arte, alla filosofia e alla santità, e il poeta ha il buon senso di riconoscere che, oltre la poesia, ci sono al mondo altre opere da compiere, e il santo non vuol negare il mondo ma integrarlo e perfezionarlo, e il filosofo non si sente tanto

sulla ferma sponda da non accorgersi che quella sponda è mobile e partecipa della natura del mare, dal quale è prodotta e nel quale rientra.

Che cosa sono codesti riconoscimenti nel poeta, nel pratico e nel santo? Sono la filosofia che in essi, non solo uomini specificati ma uomini interi, si accende e splende, e svela ai loro occhi l'unità della quale essi sono parte e funzione, e cosí critica e dissolve i pregiudizî, nati dalla forza e passione della specialità. E nel filosofo? Sono la piú completa filosofia, con la quale egli critica non solo i pregiudizî degli altri, ma anche i pregiudizî della propria specificazione e figura di filosofo, e riconosce che la filosofia stessa è parte e funzione dell'unità dello spirito, e che essa non sarebbe se non fosse un momento dello spirito, un eterno momento, ma che nasce dai momenti che la precedono e si risolve nei momenti che la seguono: simile al nuotatore che leva bensí la testa dalle onde a scernere la distesa delle acque, ma per ripiegarla sulle onde e proseguire piú alacre il nuoto. È questa la maggiore vittoria che la filosofia riporta, la vittoria che, distruggendo tutte le trascendenze, distrugge la trascendenza stessa della filosofia; e impedisce che la distruzione di tutti gli idoli non diventi, a sua volta, un idolo, l'idolo di una forma dello spirito che stia disopra alle altre tutte, e trasferisca l'uomo dalla terra a un empireo, dal quale gli sarebbe impossibile ridiscendere alla terra.

XXXII

Il disinteresse per la cosa pubblica.

È noto che non vi ha niente di piú sciocco e noioso dei discorsi che si fanno, si son sempre fatti e sempre si faranno col censurare l'andamento della pubblica amministrazione e notare negligenze, oziosità, falsità, imbrogli, ruberie, viltà, per conchiudere che le cose vanno male, e anzi che il mondo peggiora e corre alla rovina. Il presupposto di queste censure, chiamate a ragione « critiche facili », il presupposto da cui nasce la loro perpetuità, è la « perfetta amministrazione », in cui ciascuno adempia con intelligenza perfetta e perfetta volontà il proprio dovere: cioè, uno schema astratto, che, come tale, non può trovare rispondenza nella realtà. Nella realtà, lo Stato è la continua archia dell'anarchia, e perciò continua lotta tra le forze dissocianti e la forza associante, le prime delle quali sono nient'altro che la forma immediata e spontanea del rigoglio vitale, e, se si potesse domarle fino al punto da spezzarne le intime molle, anche tutto il resto cadrebbe, cioè non avrebbe luogo. Che cosa, infatti, sono quelle forze dissocianti, che incutono (e sotto certo aspetto debbono incutere) ora spavento e ora ripugnanza? Sono gl'individui che seguono le loro inclinazioni naturali, che vogliono amare, proteggere sé e i proprî figliuoli e i proprî amici, abbandonarsi ai diletti della loro carne e del loro spirito, e, insomma, vivere la vita. Sovente, quando ci si ap-

pressa a guardar da vicino quegli uomini i cui atti sono stati cosí fortemente biasimati, la simpatia e l'indulgenza, o almeno la compassione, ci prende, e ci sentiamo come disarmati del nostro sdegno. E si comincia a non piú richiedere ed aspettare che si faccia tutto in modo perfetto, ma solo che tutto si faccia nel miglior modo o il meno peggio che si può. Dal che non si trae, dunque, la conseguenza del lasciar correre, che è quella di tutti gli inetti e cinici, i quali, come l'ultimo dei Medici di Toscana, ripetono neghittosamente: « Il mondo va da sé ». Gli uomini di stato, che adottano questo atteggiamento, nel miglior caso preparano senza volere la rivoluzione, cioè il violento risanamento che lo Stato finisce col fare di sé medesimo mercé le forze che si annidano nel suo fondo; e, nel peggior caso, mandano a dissolvimento e distruzione lo Stato stesso e il popolo che dovrebbero reggere e guidare. La conseguenza è, invece, il dovere di un atteggiamento, non certo impaziente, ma fermo e combattente.

Peraltro, l'uomo politico non soffre troppo dei mali che si vede innanzi e attorno, e che deve affrontare e raffrenare e sviare e piegare, appunto perché egli agisce e nell'azione risolve la sua angoscia. Cosí, l'artista non soffre troppo delle difficoltà che gli oppone la materia riluttante, e anzi le cerca e le sfida, e gode del trionfo, sia pure non mai completo, che viene ottenendo su di essa. Coloro che assai soffrono dal « mondo che va male », delle irregolarità e illogicità e ingiustizie che si scoprono in ogni parte, non sono gli uomini politici ma gli altri, i contemplatori poetici o riflettenti, e gli uomini della giustizia e di dovere e del sacrifizio, ossia le anime buone e operose al bene.

Pungentissimo è il loro soffrire alla vista del male nell'andamento della cosa pubblica, perché lo Stato è, nell'aspetto in cui qui si considera, un istituto etico, il maggiore di tutti gli istituti etici e quasi la somma di tutti; e le violazioni del dovere e della giustizia, che si compiono

in suo nome, sono altrettanto offensive quanto le male azioni di chi passa per onest'uomo e tale è tenuto nella pubblica stima, e perciò ingenerano una particolarmente triste sfiducia nella effettualità del bene. Con la maschera dell'utile pubblico, perfino con quella dell'aiuto che si deve ai miseri, agli umili, agli sventurati, si fondano ufficî, vi si prepongono impiegati, si spendono le forze dell'erario; e in realtà queste cose non hanno altra origine e non servono ad altro fine che al vantaggio e alla baldoria di alcuni poco degni individui. Questo carattere di maschera si discopre in tante parti della pubblica amministrazione che sembra quasi che tutto sia maschera, tutto prepotenza, tutto finzione, resa piú odiosa da ipocrisia. E i gruppi d'uomini e i partiti politici che nelle loro accuse e invettive strappano queste o quelle di tali maschere, quando poi essi stessi giungono al governo, accrescono lo sfruttamento dello Stato a pro di singoli o semplicemente lo stornano da taluni di costoro ad altri; e le cose procedono come o peggio di prima. «Tutti i partiti si valgono»; «si stava meglio quando si stava peggio»: sono, questi, due degli innumerevoli detti comuni, che tale situazione ispira. La nausea invade i petti; e il tormento che affligge quei contemplatori e quelle anime rette e buone è il tormento dell'impotenza, che vede il danno e la rovina e non trova via di porvi ostacolo e apportarvi rimedio. Meglio non guardare, meglio non pensarci, meglio chiudersi in sé stesso o in una ristretta cerchia di familiari e di consenzienti e di amici.

Nel passato e nel presente si osservano moltissimi casi di questo proposito, e della conseguente attuazione, di disinteresse verso la cosa pubblica. Ma, nel passato come nel presente, si osserva anche che la spinta di quel proposito, dapprima nata da indignazione morale, presto e di necessità si perverte in egoistica; sicché quei moralmente disdegnosi e nauseati si ritrovano, alla fine, nella assai nume-

rosa e poco onorevole compagnia di tutti gli egoisti, che procurano sempre di disinteressarsi dell'universale e provvedere unicamente a sé stessi. Conosciamo nel presente gli esteti e aristocratici, che parlano della politica e della guerra come di faccende da lasciare che le maneggino a lor modo i rozzi e grossolani, quasi si direbbe gli schiavi ebbri; ed essi invece se ne vogliono stare in una presunta superiorità, sorridendo con disprezzo ai bassi affaccendamenti del cieco volgo appassionato, che litiga e perfino si scanna per un pezzo di territorio, per una tariffa doganale, per una forma di Stato che si chiami cosí o con altro nome, come se qualcosa d'essenziale potesse con ciò mutarsi, o all'individuo potesse togliersi il godimento che esso trova in sé stesso e nel proprio voluttuoso sentire. E conosciamo nelle storie i savî che si trassero in disparte dai popoli cui appartenevano per attendere agli studî, e non altro bramavano e cercavano che la immobilità, favorevole alla loro tranquillità, la pace quale che fosse, pronti ad accettare il despota se il despota poteva procurarla; e conosciamo quali anime fossero i monaci e i canonici che si erano scaricati del peso del mondo, quelli di essi che se n'erano scaricati davvero (perché i « monaci valenti », come li chiamava Tommaso Campanella, non accettavano quella rinunzia e ignoranza). Sono tutte codeste, del passato e del presente, figure alle quali niuno oserebbe rivolgere, ammirazione e venerazione. Ma sappiamo anche che il pretesto che essi spesso adducevano, o l'illusione nella quale si cullavano, di promuovere a quel modo la vita contemplativa, di coltivare le scienze e le arti, e di giovare con opere pie all'umanità dolorante, erano fallaci; perché, recisi i frementi legami con la vita, la scienza e l'arte intristiscono, si fanno vuote e accademiche, frivole e pettegole, e lo stesso esercizio della pietà e della bontà si attenua in tali forme da deprimere e offendere e non sollevare e confortare gli uomini che soffrono, e ai quali si porge vero e solido e durevole

aiuto non con la cosiddetta beneficenza ed elemosina, ma col cangiare politicamente le condizioni della società e far che essi respirino meglio e piú agevolmente operino. Non occorrono, di queste proposizioni, esempî storici: la storia, che piú ci è familiare, la storia d'Italia, di alcuni secoli della vita italiana, ce ne ha impressi nella memoria numerosi e spiccantissimi.

Il disinteresse per la cosa pubblica pare logicamente cosí ben motivato e riesce nondimeno cosí turpemente attuato, per questo che esso non è altro che lo sviamento di un principio giusto: il principio della specificazione, che è, insieme, limitazione, e perciò importa sempre una certa rinunzia a quel che si bramerebbe e non si deve fare, perché fare non si può senza trascurare il proprio còmpito e imperfettamente e malamente maneggiare l'altrui. Perciò è consigliabile di non guardare con troppo appassionamento al còmpito altrui, di non arrovellarsi per cose che sono remote della nostra mano, di non battagliare in fantasia spasimando in realtà, tanto piú che, per solito, i concetti e giudizî, che in questa condizione di spirito s'ingenerano, sono non solo sterili ma esagerati e ingiusti, e i timori e le speranze del pari infondati. Piuttosto che un sentimento di superiorità, in questo atteggiamento è un sentimento di umiltà, o almeno di modestia: la rinunzia, che con esso si compie, non è sdegnosa, ma doverosa e ragionata. E per questa ragione anche non è essa un vero e intrinseco distacco dalla cosa pubblica, ma un portarsi e fermarsi sopra un determinato punto o in una determinata sfera che è anche « pubblica », cioè dell'universale, nella quale tutte le altre, poiché vi sono collegate, vibrano e risuonano, e che a sua volta manda, alle altre tutte, vibrazioni e risonanze. Cosí il cittadino, che si fa poeta, filosofo o santo, in quelle forme continua a essere cittadino, anzi quanto piú le approfondisce e quanto piú energicamente le osserva, tanto piú è vero cittadino. Il poeta dà al suo po-

polo i sogni del cuore umano, il filosofo gli pone innanzi la verità delle cose e i lineamenti precisi della storia, il santo avviva e coltiva le virtú morali: che sono tutte forze le quali confluiscono poi in ciò che piú strettamente si chiama politica. E può anche accadere che talvolta il poeta, il filosofo o il santo trapassi a uomo di stato e a combattente, e si faccia politico nel senso stretto; e di questi riatteggiamenti e cangiamenti se ne sono visti, sebbene rari e di solito non nei casi di coloro che in grado piú eminente possedevano le vocazioni sopradette, o solo prima che queste si svolgessero, o quando si erano già svolte e come esaurite. L'ideale vagheggiato dal romanticismo e dall'età del Risorgimento nazionale era il poeta che cadesse « tra un inno e una battaglia »: e, qualche volta, l'ideale prese corpo. Comunque, le eccezioni non sono la regola; e la regola non è la molteplicità delle attitudini ma la specificazione, regola che si è formata nel corso della storia e si è stabilita perché salutare. E per quella regola non fa d'uopo aspettare le apparizioni rare e i prodigi per attuare l'unione della politica con le altre forme dell'attività umana, perché l'unione è nella concretezza di ciascuna di quelle forme stesse.

XXXIII

L'onestà politica.

Un'altra manifestazione della volgare inintelligenza circa le cose della politica è la petulante richiesta che si fa dell'« onestà » nella vita politica.

L'ideale che canta nell'anima di tutti gl'imbecilli e prende forma nelle non cantate prose delle loro invettive e declamazioni e utopie, è quello di una sorta d'areopago, composto di onest'uomini, ai quali dovrebbero affidarsi gli affari del proprio paese. Entrerebbero in quel consesso chimici, fisici, poeti, matematici, medici, padri di famiglia, e via dicendo, che avrebbero tutti per fondamentali requisiti la bontà delle intenzioni e il personale disinteresse, e, insieme con ciò, la conoscenza e l'abilità in qualche ramo dell'attività umana, che non sia per altro la politica propriamente detta: questa invece dovrebbe, nel suo senso buono, essere la risultante di un incrocio tra l'onestà e la competenza, come si dice, tecnica.

Quale sorta di politica farebbe codesta accolta di onesti uomini tecnici, per fortuna non ci è dato sperimentare, perché non mai la storia ha attuato quell'ideale e nessuna voglia mostra di attuarlo. Tutt'al piú, qualche volta, episodicamente, ha per breve tempo fatto salire al potere un quissimile di quelle elette compagnie, o ha messo a capo degli Stati uomini da tutti amati e venerati per la loro pro-

bità e candidezza e ingegno scientifico e dottrina; ma subito poi li ha rovesciati, aggiungendo alle loro alte qualifiche quella, non so se del pari alta, d'inettitudine. Mi restringo a ricordare la triade (come fu chiamata) degli onest'uomini, perniciosi al loro paese nelle rivoluzioni liberali della prima metà del secolo decimonono: Lafayette in Francia, Espartero in Ispagna, e a Napoli Guglielmo Pepe.

È strano (cioè, non è strano, quando si tengano presenti le spiegazioni psicologiche offerte di sopra) che, laddove nessuno, quando si tratti di curare i proprî malanni o sottoporsi a una operazione chirurgica, chiede un onest'uomo, e neppure un onest'uomo filosofo o scienziato, ma tutti chiedono e cercano e si procurano medici e chirurgi, onesti o disonesti che siano, purché abili in medicina e chirurgia, forniti di occhio clinico e di abilità operatoria, nelle cose della politica si chiedano, invece, non uomini politici, ma onest'uomini, forniti tutt'al piú di attitudini d'altra natura.

« Ma che cosa è, dunque, l'onestà politica? » — si domanderà. — L'onestà politica non è altro che la capacità politica: come l'onestà del medico e del chirurgo, è la sua capacità di medico e di chirurgo, che non rovina e assassina la gente con la propria insipienza condita di buone intenzioni e di svariate e teoriche conoscenze.

« E questo soltanto? e non dovrà essere egli uomo, per ogni rispetto, incensurabile e stimabile? e la politica potrà essere esercitata da uomini in altri riguardi poco pregevoli? ». Obiezione volgare, di quel tale volgo, descritto di sopra. Perché è evidente che le pecche che possa eventualmente avere un uomo fornito di capacità e genio politico, se concernono altre sfere di attività, lo renderannno improprio in quelle sfere, ma non già nella politica. Colà lo condanneremo scienziato ignorante, uomo vizioso, cattivo marito, cattivo padre, e simili; al modo stesso che censuriamo, in

un poeta giocatore e dissoluto e adultero, il giocatore, il dissoluto e l'adultero, ma non la sua poesia, che è la parte pura della sua anima, e quella in cui di volta in volta si redime. Si narra del Fox, dedito alla crapula e alle dissolutezze, che, poi che fu venuto in fama e grandezza di oratore parlamentare e di capopartito, tentò di mettere regola nella sua vita privata, di diventar morigerato, di astenersi dal frequentare cattivi luoghi; ed ecco che sentí illanguidirsi la vena, infiacchirsi l'energia lottatrice, e non ritrovò quelle forze se non quando tornò alle sue consuetudini. Che cosa farci? Deplorare, tutt'al piú, una cosí infelice costituzione fisiologica e psicologica, che per operare aveva bisogno di quegli eccitanti o di quegli sfoghi; ma con questo non si è detto nulla contro l'opera politica che il Fox compié, e, se egli giovò al suo paese, l'Inghilterra ben gli fece largo nella politica, quantunque i padri di famiglia con pari prudenza gli avrebbero dovuto negare le loro figliuole in ispose.

« Ma no (si continuerà obiettando), noi non ci diamo pensiero solo di ciò, ossia della vita privata; ma di quella disonestà privata che corrompe la stessa opera politica, e fa che un uomo politicamente abile tradisca il suo partito o la sua patria; e per questo richiediamo che egli sia anche privatamente, o integralmente, onesto ». — Senonché non si riflette che un uomo dotato di genio o capacità politica si lascia corrompere in ogni altra cosa, ma non in quella, perché in quella è la sua passione, il suo amore, la sua gloria, il fine sostanziale della sua vita. Allo stesso modo che il poeta, per vizioso e dissoluto che sia, se è poeta, transigerà su tutto ma non sulla sua poesia, e non si acconcerà a scrivere brutti versi. Il Mirabeau prendeva bensí danaro dalla corte, ma, servendosi del danaro pei suoi bisogni particolari, si serviva della corte, e insieme dell'Assemblea nazionale, per cercar di attuare in Francia la sua

idea di una monarchia costituzionale di tipo inglese, di uno Stato non assolutistico e non demagogico.

« Ma se, nonostante l'impulso del suo genio, nonostante l'amore per la propria arte, cederà ai suoi cattivi istinti e farà cattiva politica? ». Allora, il discorso è finito, perché siamo rientrati nel caso in cui la disonestà coincide con la cattiva politica, con l'incapacità politica, da qualunque motivo sia prodotta, virtuoso o vizioso, e in qualunque forma si presenti, cioè come incapacità abitudinaria e connaturata, o incapacità intermittente e accidentale. Può altresí il poeta geniale, talvolta, per compiacenza o a prezzo, comporre versi senza ispirazione e adulatorî; senonché, in quel caso, non è piú poeta.

XXXIV

La nausea per la politica.

« La politica è cosa assai sporca »: ecco una frase che s'ode di frequente sulle labbra della gente. E nasce la curiosità di cercare perché mai solo alla politica, che pure è un'attività fondamentale dell'uomo, una forma perpetua dello spirito umano, tocchi l'omaggio di quel detto poco rispettoso, che non si ripete per nessun'altra forma di attività, né per quella della vita sociale e morale, né per la scienza, né per l'arte.

Conviene anzitutto riconoscere che nell'uomo c'è la cara, la dolce pigrizia: c'è in tutti, anche nei piú operosi e lottatori, almeno come rapido e fuggevole sospiro, e c'è nella massa della gente, nel volgo, come stato d'animo consueto, come brama di pace, di riposo, di tranquillità. E solo da pochi, o solo in pochi momenti, si accetta rassegnati la verità, che altro riposo non è concesso all'uomo se non nella lotta e per la lotta, nessun'altra pace se non nella guerra e per la guerra. Di qui la continua negazione, che quello stato d'animo implica, della politica: della politica che è la maggiore o la piú vistosa manifestazione della lotta umana. Alla quale si è sempre disposti a sostituire tutto ciò che, pur essendo privo di senso, ha per altro questo senso, di negare la lotta e carezzare a parole l'ideale della pigrizia: la giustizia sociale e internazionale, l'egua-

glianza, la fratellanza, l'accordo tra le classi, la lega dei popoli. Ora l'azione politica — lotte di partiti, governi di partiti, imposizioni di leggi che sono vittoria per alcuni e sconfitta per altri, negoziati diplomatici, trattati di commercio, guerre di tariffe, guerre d'armi, — va direttamente contro l'ideale della pace, del riposo e della tranquillità.

Ma ciò non basterebbe a spiegare quella parola di ripugnanza e ribrezzo. Bisogna aggiungere che gli uomini politici, impotenti a mutar rapidamente lo stato d'animo del volgo, sono portati ad accettarlo e ad approvarlo nelle parole e a negarlo negli atti, procurando di coprir la contradizione con sofismi, con lustre e con espedienti oratorî di varia forma. Non possono per altro coprirla sempre, e non mai possono coprirla verso tutti; e cosí accade che la gente si avveda dell'inganno, e, quando altro non le riesce di opporre, si consoli borbottando quella frase di disprezzo.

E accade anche altro di piú curioso: che gli stessi uomini politici, non possedendo la superiore virtú di dialettizzare e mediare e armonizzare i concetti, che è propria del filosofo, siano assai spesso, in misura maggiore o minore, partecipi delle idee del volgo, per quanto vi contrastino nel fatto, guidati dal loro forte senso politico. Ed essi si sentono allora come costretti a fare il male che non vorrebbero, a esercitare l'inganno quando proverebbero grande soddisfazione nel parlare a cuore aperto, a dichiarare la guerra quando abbraccerebbero la pace: cioè, sono travagliati dalla coscienza (da una coscienza, senza dubbio, fallace) di vivere contro morale o contro natura. Cosicché anch'essi ripetono talvolta, stizzosamente, la frase che è stata foggiata contro di loro; e volentieri sospirano il tempo in cui sarà loro concesso di ritirarsi *procul negotiis*, a coltivare cavoli in un orticello, o (quel che è forse meno innocuo) a cullarsi negli ozî letterarî, coltivando le belle lettere e dilettandosi nelle cose della scienza.

C'è modo di uscire da questa contradizione tra il detto e il fatto, c'è modo di togliere gli scrupoli degli uomini politici e di calmare l'irritazione del volgo? Teoricamente, il modo c'è, ma non ha pratica probabilità: far sí che gli uomini politici filosofino anche, e che il volgo cessi di esser volgo. Allora non sparirebbe già la lotta, neppure la piú aspra lotta, ma si stabilirebbe qualcosa di cui il costume cavalleresco, formatosi nel medioevo, fu piccolo e parziale esempio: la lotta con la coscienza della sua necessità e col rispetto dell'avversario, la lealtà nella slealtà, cioè nell'astuzia, considerata anche in politica come astuzia di guerra. O, lasciando da parte la cavalleria, s'introdurrebbe anche nella politica quel modo di pensare e di sentire che regna a un dipresso nella sfera a essa prossima della vita economica, industriale e commerciale, in cui ben si sa che *les affaires sont les affaires*, e il concorrente che volesse nella sua operazione economica far intervenire un atto di moralità o di giustizia, certamente non farebbe niente di morale o di giusto, ma non meno certamente farebbe un cattivo affare, dannoso a sé e alla società. Diciamo che questo modo non ha, almeno per ora, speranza alcuna, ricordando che un grand'uomo, il quale con spirito religioso (perché solo con spirito religioso si pensano e si dicono le nuove e aspre verità) teorizzò la reale natura della politica, Niccolò Machiavelli, fu il solo tra i grandi uomini a cui non mancò di certo, e non poteva mancare, la gloria dovuta alla grandezza della mente, ma che nondimeno ottenne una gloria come velata, e quel nome suo proprio dié origine a un nome comune, che suonò sinonimo di perfidia e nequizia. E un popolo che di recente, per bocca dei suoi uomini di stato, ha procurato di svelare gli *arcana imperii* e di rendere trasparente e consapevole l'azione politica, è stato coperto dall'orrore morale del mondo intero, e ha perso nel modo piú solenne la guerra impegnata. Errore suo, indubbiamente, e grave

errore, ma di politica e non di teoria, e che lo ha mostrato fornito di vigore e di chiarezza teorica superiore a quella degli altri popoli, e di coraggio del vero altresí, ma sfornito di quel senso politico che invita a tener arcani gli *arcana imperii*, e a lusingare e illudere chi non chiede se non di essere lusingato e illuso. I tempi non erano maturi per quella elevazione mentale dell'umanità; e, cosí stando le cose, non è lecito sparlare dell'abito di uomini politici appartenenti ad altri popoli, i quali o (come un inglese ha detto degli inglesi) sanno per lunga educazione nascondere a sé stessi il fine vero dei loro atti, o (come usano i francesi) infiorano i loro atti dei non piú olezzanti fiori della generosità, dell'umanità e della giustizia internazionale. L'effetto prova che, cosí facendo, si sono condotti bene, e a essi va la lode dei politici, laddove a quell'altro popolo può andare tutt'al piú la simpatia dei filosofi: simpatia, s'intende, non verso la loro politica, che è stata poco abile, ma verso la filosofia che, sia pure inopportunamente, vi hanno lasciata penetrare.

XXXV

L'antieroicità degli Stati.

A chi non vede ancor chiaro che le lotte politiche non sono lotte morali, e che gli Stati in quanto lottano tra loro non sono individui etici ma individui economici, si potrebbe offrire come punto di meditazione cosa, che è dato agevolmente osservare non solo nella storia ma nel vivo presente o nel prossimo passato, che freme ancora nel ricordo.

L'individuo morale è tenuto a serbare, e serba con la cura piú schiva, la dignità, che non è solo prova della sua energia d'individuo, ma ossequio all'ideale morale che vive nel suo petto. Perciò gli è vietato cedere alle disoneste minacce, ma gli è altrettanto vietato ostinarsi in un proposito, quando quel suo proposito gli si è scoperto ingiusto, sorto da errore. Riconoscere il proprio errore è suo obbligo strettissimo, e in questo riconoscimento egli non si umilia ma si esalta, o si umilia esaltandosi. Ma la dignità degli Stati è tutt'altra cosa: è una dignità che consiste nell'asserire la forza senz'altro limite che questa forza stessa e il piú conveniente e utile modo di usarla. Onde lo Stato non riconosce mai, in nessun caso, un proprio torto, non trovando ragione a ciò, e, tutt'al piú, si rammarica con sé stesso dei proprî errori di calcolo; ma, d'altra parte, cede alle minacce quando le minacce sono veramente pericolose, o, come si dice con nobiltà di suoni, non riconosce sopra di sé altro che « Dio e la spada del vincitore ».

È una forma di dignità che trova riscontro in quella dell'uomo prepotente, che non si piega se non al prepotente piú forte o piú fortunato di lui. Ma con questa differenza: che l'individuo prepotente ha in sé un lume, sia pure obliquo, di coscienza morale, una forma di onore, e talvolta preferisce la rovina e la morte all'onta della sottomissione, e rende cosí un omaggio indiretto alla coscienza morale, distruggendo sé stesso per celebrare il valore dell'umana dignità. Lo Stato, invece, non può nemmeno ciò: non può preferire alla salvezza, quale che sia, della vita, la propria rovina e morte; cosicché, per questa parte, se fosse un individuo morale, sarebbe da dire vile: squalifica alla quale sfugge non per altro se non appunto perché esso non si aggira nella cerchia etica, e le sue viltà non sono viltà, ma «dolorose rinunzie», che, a volta a volta, secondo che soffia il vento della Storia, tutti gli Stati hanno compiute e compiono.

E vili (sempre se tale parola fosse adoperabile nel caso, come non è, salvo che per colorita metafora) sono i suoi procedimenti, senza riguardo verso i deboli o i meno forti, le sue lusinghe verso quelli di pari forza, il suo timoroso rispetto verso i piú forti. Quale Stato, di grazia, nella guerra ora chiusa, ha serbato la propria «dignità», nel senso etico della parola? Si è vista la Francia sollecitare fremebonda l'aiuto da tutti, festeggiare selvaggi e barbari, senegallesi e *gurkas* indiani, che calpestavano la sua dolce terra, versare parole di femminea lusinga su popoli che aveva un tempo ingiuriati e offesi, supplicare perfino (e vanamente) i nipponici a mandar gente sul suo territorio invaso, recitare con untuosi modi democratici pie giaculatorie sulla sorellanza latina e sulla causa della libertà e della giustizia umana, a lei affidata, ed eseguire altrettali gesti «che l'onestate ad ogni atto dismagano»; e poi, a vittoria ottenuta, *s'envelopper dans sa dignité*, e prendere atteggiamenti di

alta giustiziera o piuttosto di « esecutrice di alte opere » verso il gran popolo confinante, affatto dimentica della comune umanità, insolente, beffarda, e ironicamente applicare tutte le sonanti massime di giustizia e di libertà a beneficio esclusivo degli interessi proprî, facendo, per altro, qualche strappo all'assunta « dignità » quando le conveniva chinare il capo verso taluna delle potenze piú forti. E si son viste l'Inghilterra e la Repubblica Americana, non vinte ma pure scosse dallo spettacolo della fortuna germanica, nel punto culminante e piú rischioso della lotta scendere a inviti che erano offerte di transazione e di pace, superbamente respinti dal momentaneo vincitore, che, poco stante, doveva affrettarsi, esso, il fiero Stato tedesco, a farli per suo conto, e con quale insistenza di premure e con quanta docilità nell'accettare tutto ciò che gli veniva dettato! Certo, l'antica romana sentenza ammonisce che ai vinti non resta altra speranza che *nullam sperare salutem*; ma a questo partito si ricorre solo quando ogni altra speranza manca (come accadeva a Saguntini e a Numantini), e, quando invece ce n'è pure un barlume, non si arrischiano colpi di testa e di mano, ma si ragiona e si è prudenti. Che cosa volete? Gli Stati sono magnifici animali, poderosi, colossali; ma essi non vogliono altro che vivere, e, per non morire, accettano qualunque modo loro si offra. Per intanto (essi pensano), si vive: l'avvenire provvederà al resto.

Questa è la verità; e perciò niente di piú fittizio delle vanterie degli Stati vincitori, quasi che essi abbiano salvato l'onore e i vinti l'abbiano perso: laddove non c'è, in questo caso, né un onore da salvare né un onore da perdere, ma solo vita e interessi di vita da garantire in quel miglior modo che si può. Se quelle vanterie venissero da individui etici, sarebbero esose e spudorate; ma tali non sono per la ragione già detta, e perché, utilitariamente, servono al fine di eccitare certe forze, utili alla vita dei singoli Stati.

Gli Stati non sono, dunque, eroici, sebbene tali possano essere gli uomini, i cittadini, i popoli che li servono e che vanno oltre di essi in quello stesso atto di ubbidienza e devozione e si fanno meglio che politici. Forme necessarie nelle quali si muove la vita storica, gli Stati somigliano alle cosiddette forze della natura (realmente, le forze della natura sono come gli Stati), che l'individuo etico dirige e attualizza ma non crea, e nel dirigerle spende tesori d'intelletto e di volontà e in ciò si mostra, pur nel servirle, a esse superiore: al modo stesso che, a detta del filosofo, l'occhio della contadinella, che guarda il Sole, vale piú del Sole. Il che, ben s'intende, non è una censura inflitta al Sole, come le precedenti dilucidazioni non vogliono punto essere una censura inflitta agli Stati, che fanno quel che debbono e non possono non fare, e si conformano alla loro propria natura. Ma sono «dilucidazioni», cioè rispondono al bisogno di veder chiaro, di affisare spregiudicatamente la realtà, che è poi per l'appunto un bisogno e un dovere non solo intellettuale, ma morale.

XXXVI

Lo Stato etico.

Si potrebbe osservare che nelle considerazioni precedenti si alternano due diversi concetti dello Stato: quello dello Stato meramente politico e amorale, e quello dello Stato etico. Ed è cosí, e ambedue le diverse definizioni sono state asserite deliberatamente e senza alcun ritegno o scrupolo, perché ambedue sono vere.

Un principio non abbastanza osservato ma che deve tenersi capitale e da introdurre e rinsaldare o diffondere nella filosofia moderna, è che per intendere le proposizioni filosofiche bisogna riportarle sempre alla loro origine storica e interpetrarle secondo i fatti che le suscitarono e domandarsi contro chi o che cosa furono foggiate; o, come anche è stato detto, che il significato di una proposizione filosofica si desume dalla sua punta polemica espressa o sottintesa. Per ogni altra via, la proposizione rimane senza senso o (che vale lo stesso) con senso indeterminato e inafferrabile, e dà luogo a interpetrazioni arbitrarie e cervellotiche.

Applicando questo principio al caso presente, accade di riconoscere che la proposizione: « lo Stato non ha altra legge che la propria potenza o forza », sorse in varî tempi e in varie occasioni, delle quali le piú celebri sono il contrasto in cui si trovò l'età del Rinascimento con le superstiti teorie politiche del medio evo, e, tre secoli dopo,

il contrasto in cui si trovarono la restaurazione e il romanticismo con le teorie politiche illuministiche e giacobine. Ai tempi nostri, quest'ultimo contrasto si è rinnovato tra il nazionalismo o imperialismo e le sopravviventi teorie umanitarie o « idee dell'89 »; ma si tratta, piú che d'altro, della coda d'una vecchia polemica. Contro coloro che concepivano lo Stato come istituto morale e religioso, sottomesso alle regole della pietà cristiana, conveniva gridare che « gli Stati non si governano coi paternostri », e che richiedono bensí virtú, ma virtú affatto diversa dalla virtú cristiana, virtú politica. Fu questa la verità del Machiavelli, e rimane una conquista per sempre, un'eterna verità, vera sempre che si abbiano di fronte posizioni mentali identiche o simili a quelle da essa combattute. E simile, se non identica, era la posizione del moralismo illuministico, enciclopedistico e giacobino, che sommetteva la politica e lo Stato alle virtú, se non propriamente cristiane, umanitarie, alla *liberté égalité fraternité*; e contro esso valse la varia negazione dei politici conservatori o reazionarî (dal Galiani allo Haller) e dei filosofi storicisti (dallo Hegel al Marx), che accusarono di vacuità e d'ipocrisia le nuove dee della mitologia democratica e riasserirono lo Stato e la politica come autorità e lotta di potenza (potenza di nazioni o di classi, che fosse). E anche questa fu una conquista in perpetuo, ed è una verità eterna, che ripetono ora gli epigoni di quei pensatori, varî anch'essi di tendenze, reazionarî e rivoluzionarî, nazionalisti e comunisti, Treitschke, Maurras o Lenin.

Ma altrettanto vera è la diversa proposizione: che « lo Stato è un valore morale », che esso ha « carattere etico », quando si ricordino le occasioni nelle quali questa formola fu pronunciata o ripetuta. Senza andare per le lunghe, basterà accennare in genere al gran contrasto tra Stato e Chiesa, tra Riforma e Controriforma, tra concezione immanente e concezione trascendente, unitaria e dualistica,

tra società laica e società teocratica. A coloro che assegnavano allo Stato la cura del corpo e alla Chiesa quella dell'anima, allo Stato la potenza materiale e il braccio secolare, alla Chiesa i còmpiti della moralità e della cultura, o, peggio ancora, che consideravano lo Stato come una forza brutale, peccaminosa e spesso malvagia, che la Chiesa doveva raffrenare e indirizzare e ribenedire, conveniva rispondere che lo Stato è la vera Chiesa, che esso ha cura di anime e non di soli corpi, che esercita per suo conto gli uffizî della moralità e della cultura, e non li delega ad altri o non ne accetta da altri il beneficio. Non è meraviglia che questa concezione etica dello Stato si presenti in modo cospicuo in quella delle filosofie moderne, che per prima intese sul serio a rinserrare il *hiatus* tra cielo e terra e a tradurre i valori trascendenti in immanenti, la filosofia hegeliana, dalla quale passò alla scienza e alla pubblicistica politica germanica e di altri paesi.

Lo Stato, dunque, sopporta due diverse, anzi opposte, definizioni, e ambedue vere? È mera politica, mera forza o potenza o utilità, amorale; ed è moralità e valore etico? Come mai? — Chiaro che queste due diverse definizioni, a volta a volta asserite, non riescono pensabili in relazione l'una all'altra se non da chi pensi dialetticamente, cioè non le mantenga nella loro parallelistica dualità, giustapposite o concorrenti, ma le risolva in un processo spirituale, pel quale lo Stato si pone, in un primo momento, come mera potenza e utilità, e s'innalza da esso a moralità, non respingendo da sé quel primo suo carattere ma negandolo, e cioè serbandolo nel superarlo. Perciò chi non pensa dialetticamente, ossia filosoficamente, si ritrova sempre innanzi quelle due diverse definizioni, e non può se non ripetere ora l'una ora l'altra, contradittoriamente, o procurare invano di sopprimere ora l'una ora l'altra, con l'effetto di vedere sempre risorgere l'una dall'altra e l'altra dall'una. Chi non pensa

filosoficamente e dialetticamente, per isforzi che faccia, non le dominerà mai a pieno: il che si vede nello stesso Treitschke, del quale vola la fama come teorico dello Stato-potenza, e tale esso è certamente, e non pertanto si potrebbe parimente provare che è teorico dello Stato-moralità, perché, non essendo egli scrittore filosoficamente disciplinato e affinato, non media e armonizza ma tempera e contradice con la seconda la prima teoria.

Del resto, quando si sia esperti nei problemi della filosofia pratica e nella storia dell'etica, si vede che non vi ha luogo a trattare come problema a sé, offrente sue particolari difficoltà, il problema dello Stato. Perché sta bene che si parli dello Stato e, nel parlarne, lo si metaforeggi quasi un'entità; ma, in effetto, lo Stato non è altro che l'uomo nel suo pratico operare e, fuori dell'uomo praticamente operante, non serba realtà veruna. Ora la grande antitesi nella quale si è aggirata la storia della Filosofia della pratica è quella tra l'operare utilitario e l'operare morale dell'uomo, e si sa che a volta a volta i teorici hanno procurato di cavarsi d'impaccio disciogliendo il secondo termine nel primo (utilitarismo) o il primo nel secondo (moralismo astratto), finché si è avvertito che né l'uno né l'altro potevano eliminarsi e che bisognava dialetticamente congiungere l'uno all'altro. Le contrastanti concezioni dello Stato egoistico e dello Stato moraleggiante e umanitario rispondono di tutto punto alle due opposte unilateralità dell'utilitarismo etico e del moralismo astratto, e anzi sono, con esse, affatto identiche.

XXXVII

Istituzioni razionali e istituzioni irrazionali.

La critica contro il pensare illuministico, che dappertutto vuol sostituire all'asserita irrazionalità la idoleggiata razionalità, è stata fatta tante volte dalla pubblicistica politica dalla fine del settecento ai giorni nostri, che si può dire passata ormai, se non proprio tra i comuni convincimenti, tra i detti comuni. Ma quel pensare illuministico risorge sempre e insidia e corrode la nostra fede nelle istituzioni, né si può semplicisticamente sopprimerlo, e si sente che ha un motivo di vero, onde è necessario bene intendere, nel suo principio logico, l'opposizione che esso rappresenta, la controversia cui dà luogo e, infine, la confutazione di cui è oggetto.

Il nerbo del pensare illuministico consiste nello scoprire e mostrare che questi o quegli istituti o tutti gl'istituti esistenti rispondono a interessi di singoli o di singoli gruppi e classi, sono egoistici, e perciò non si fondano sull'interesse dell'universale, o, come si dice, della Ragione. Onde l'illuminismo vuol essere razionalismo, e tale era sia quando chiamava « innaturali » le istituzioni da esso censurate, come contrarie alla ragione, e « naturali » quelle che raccomandava, sia quando (con diversa terminologia ma non con diverso pensiero) chiamò poi « naturali » e perciò « irrazionali » le prime, e umane, civili o razionali le seconde.

In verità, guardando sotto un certo aspetto gl'istituti (e non questo o quello, ma tutti quanti), vi si scopre sem-

pre l'interesse dei singoli; né solo nelle istituzioni piú strettamente politiche, ma anche nelle piú generali, che sembrano indispensabili a ogni società: per esempio la famiglia, che, è agevole risolvere nei bisogni fisiologici dell'individuo, in quelli di protezione, in quelli di proprietà e di dominio, e via dicendo; tantoché i piú radicali e meno riflessivi riformatori mirano a distruggere questo portato dell'egoismo e sostegno di tanti altri o di tutti gli altri egoismi, e a sostituire alla famiglia la società, con lo staccare i figliuoli dai genitori e col fiaccare l'istituto stesso del matrimonio come consorzio di tutta la vita.

Ma l'errore o il sofisma dei critici e polemisti dell'illuminismo proviene dal togliere in iscambio l'interesse del singolo con l'egoismo, che non è piú semplice interesse del singolo ma contrasto di questo interesse con l'interesse dell'universale. Per sé considerato, l'interesse del singolo non solo non è in contrasto con l'interesse dell'universale, ma forma anzi la condizione o il veicolo di questo. Che cosa c'è di piú individualmente interessato, di piú «naturale», di piú indifferente all'universale, del bambino? Il bambino bada a nutrirsi e a crescere, e a nient'altro. Ma è chiaro che, se ciò non facesse, la società non avrebbe mai i suoi soldati, i suoi apostoli, i suoi servitori. Prima vivere e poi filosofare, prima essere e poi essere morale. E chi non sorride di gioia e di tenerezza ai bambini? E sarebbe ciò possibile se quella loro tutto interessata vitalità fosse il ripugnante «egoismo»? In effetto, la soddisfazione che il singolo trova in certe istituzioni non esclude, anzi comanda, l'opera a vantaggio dell'universale; e come i buoni genitori, amando i loro figliuoli quale parte viva di sé, non perciò li sfruttano ma tendono a farne persone libere, cosí ogni altra istituzione, che risponda a interessi dell'individuo, si volge nel tempo stesso a fini sopraindividuali e li adempie validamente. E questa è «razionalità»,

la sola concreta razionalità che esista e sia dato concepire; e gl'illuministi, che cercano di congegnare (senza riuscire nemmeno a concepirla veramente in idea) una società priva d'interessi individuali, nata da mere esigenze dell'universale, sottomessa a pure regole di ragione, non sono già razionalisti ma cervelli vuoti, o, se cosí piace dirli, «razionalisti astratti».

E come mai essi hanno pur esercitato grande efficacia nel passato e ancora ne esercitano una non piccola? Per questa loro vacua teoria, non di certo, perché ciò che è vuoto, è impotente; dunque, per qualcosa di reale che era nel fondo o si trovava frammisto alla loro vacua teoria. Questo qualcosa di reale si vede subito quale sia: il contrasto nel quale via via vengono le istituzioni, che la storia produce e la storia corrode e divora, con gl'interessi dell'universale; il loro farsi davvero prevalentemente egoistiche, che è la loro condanna a morte. Non si tratta già di ricostruire il mondo su principî di pura o astratta ragione; ma sempre e soltanto di riformare o sostituire istituzioni nelle quali l'interesse dei singoli e l'interesse dell'universale si sono scissi, e il secondo cerca nuovi rappresentanti e nuovi veicoli. Cosí è morta la teocrazia, cosí è morto il feudalismo, cosí sono morte tante forme della società che si suol chiamare borghese, e tante altre, via via, moriranno. Perciò, chiunque abbia riverenza al vero non oserà mai affermarsi assolutamente, ossia unilateralmente, conservatore, ma nemmeno allo stesso modo riformatore e rivoluzionario; e si affermerà l'uno e l'altro insieme, che è senza dubbio un'affermazione complessa e difficile, ma soltanto perché la vita è cosa complessa e difficile.

Soprattutto egli avverserà sempre quell'astratto e sofistico e arido e devastatore raziocinare, che negl'istituti viene mostrando e biasimando e anatemizzando l'interesse dei singoli, che vogliono vivere e vivere nel miglior modo, e

si argomenta di strappare tutti i veli di poesia che avvolgono questi interessi e dissacrare ogni cosa tenuta per sacra e fugare l'*horror* religioso, che è a loro guardia. Perché questo modo di concepire la realtà uccide la realtà, e non combatte, come immagina, gl'istituti irrazionali, ma gl'istituti tutti nella loro stessa idea, e quel che offre in cambio è altrettanto sciocco quanto sarebbe la pretesa che gli uomini dovessero cessare di fare all'amore, o dovessero innamorarsi bensí, ma secondo che l'astratta ragione indica e comanda. Ogni istituto, che si riformi o si crei a nuovo, deve, per vivere, diventare interesse dei singoli, sentimento, affetto, ricordo, speranza, idolo, poesia: il che, agli occhi dell'astratto razionalista, è un contaminarsi, ma, in realtà, è un semplice rigettare l'astrattezza per la vita. E, concretandosi a quel modo, certo correrà il rischio di diventare altresí, un giorno, egoistico e antiquato; ma questa è la sorte di tutte le cose umane. E morirà, certamente, un giorno; ma avrà vissuto.

XXXVIII

Programmi sociali e realtà pratica dell'azione.

Chi non ha provato l'angoscia della vana ricerca nello sforzarsi di stabilire quale sia il «programma» etico, sociale o politico, conforme alla verità e al bene, al quale deve perciò dare la propria fede e l'opera? Chi innanzi al disegno meglio ragionato non è stato preso dal dubbio, dal dubbio invincibile, che esso sia per produrre male piuttosto che bene? — Liberismo estremo e corsa a briglie sciolte per l'accrescimento della ricchezza e potenza umana. Ma questa corsa non minaccia di soffocare altre e nobilissime esigenze umane, quelle della pace, del vivere modesto e contento di poco, del raccoglimento interiore? — Fermata nella corsa, tendenza alla stabilità per mezzo del socialismo di stato o del corporativismo o del comunismo. Ma così non vengono forse fiaccate la gara e la lotta e l'iniziativa individuale, che sole salvano dal pantano e dalla putredine, che sole conferiscono senso e valore alla vita, perpetua creazione di forme sempre più alte, quasi poema che si compone nei secoli, con foga incessante, con entusiasmo crescente, dalle generazioni degli aedi, dagli uomini tutti? — Conservazione che tenga saldo il passato, il sacro passato, e ci leghi alla tradizione. Ma non c'è rischio di serbare artificialmente quel che è morto di dentro e di coltivare vuote forme? — Progressismo e radicalismo, che

rompa affatto col passato e attenda ad attuare dappertutto razionalità, regolarità, eguaglianza, giustizia. Ma nella casa nuova e lustra, che a questo modo si cerca di costruire, non ci si sentirà stranieri, non si rimpiangeranno i vecchi cantucci familiari, pieni di memorie e caldi di conforti, non verranno tristi ospiti l'aridità e la noia? — Accrescimento della popolazione. E se sarà causa di miseria e di assoggettamento a popoli piú ricchi e meglio costituiti politicamente? — Limitazione della popolazione. E se metterà in condizioni d'inferiorità in caso di guerra?...

In verità, se un Dio ponesse in nostro arbitrio e potere di attuare quello di tali programmi che, almeno per qualche tempo o per un istante, ci sembra il programma buono, la via di salute per la società umana, noi esiteremmo nel dire la parola di comando, scorgeremmo tutti i pericoli di quel che ci era parso approvabile e sicuro, e finiremmo col restituire a Dio quel potere che spetta, se mai, a lui e non a noi di esercitare. Spetta (vogliamo dire) alla storia, che si attua e si è sempre attuata non per virtú di un individuo che la comandi, ma per opera di tutti gl'individui, che le danno in concorrenza i piú varî e cozzanti comandi.

E allora, come dobbiamo condurci, noi individui? Come, nel fatto, ci conduciamo: come si conducono gli uomini davvero pratici, che non si perdono nel dettare programmi alla storia al modo dei teorici o piuttosto dei cattivi teorici e cattivi pratici insieme, ma, professando qualcosa che somiglia a un programma razionale, o ingenuamente credendo alla virtú di esso, nell'agire pratico e politico obbediscono a sé stessi, attuano l'esser loro. O forse che l'esser loro se lo sono arbitrariamente foggiato essi? Non è una necessità dello spirito, della concreta situazione storica? Questa necessità non è attestata come da un profondo istinto, dalla voce della coscienza? E c'è chi sente che

il suo ufficio sociale è di conservatore, e chi sente che è di rivoluzionario, chi di liberista e chi di antiliberista, chi di economo e chi di uomo largo e piú o meno prodigo, chi di tollerante e chi d'intollerante, e via dicendo, e anche variando, secondo le circostanze. Senza dubbio, accade spesso che ciascuno predichi il suo fare come di valore assoluto: illusione, in certi limiti, utile, ma che presto si dissiperebbe se si ripetesse la prova accennata di sopra con l'ipotesi del potere assoluto concesso da un Dio. Ciascuno allora si accorgerebbe che l'opera sua propria attinge ragione e giustificazione dalle opere diverse e opposte, tra cui si svolge, degli altri individui, e che cadrebbe nel nulla o si convertirebbe nel contrario, se tutti facessero come lui.

Sebbene sventure e dolori giovino perché educano, essi vengono addosso irreparabilmente e non è il caso di procacciarseli o di raccomandare di andarseli procacciando. Quel che bisogna raccomandare, perché si attiene al comportamento attivo, è, invece, di servire il Signore in letizia; e la letizia si trova nell'operare in modo conforme all'esser nostro, che è la celebrazione della nostra libertà. I programmi assoluti, messi al posto dalla originalità individuale, affliggono doppiamente: primo, pei dubbî che destano, e secondo, perché se talora sono il duplicato poetico dell'esser nostro e sembrano rafforzarci nel nostro fare, tal'altra, presi materialmente e alla lettera, entrano in opposizione con l'esser nostro e ci suscitano lo spasimo impotente verso l'inconseguibile.

È necessario avvertire che l'esser nostro da attuare è il nostro essere morale? Che l'individualità di cui qui si parla è l'individualità della situazione storica e della particolare missione che ne sorge per ciascuno? Che l'egotismo e l'egoismo, il quale si cinge di una torbida religione di sé stesso, è nient'altro che la perversione decadentistica o l'esagerazione della legittima rivolta contro gl'ideali astratti? Ab-

biamo parlato di servire in letizia il Signore e non il diavolo, che non è stato mai fonte di letizia. « *Sei du! Sei du!* », inculca al proprio figliuolo un moderno poeta tedesco, il Dehmel, nel ritornello di una sua poesia. Ma il « tu » è una parola che ha duplice e diverso significato, per l'appunto come l'« io », di cui in questo caso è sinonimo.

XXXIX

L'INTELLETTUALITÀ.

Oggi, piú che nel prossimo passato, per effetto di noti avvenimenti politici e sociali, si disputa sulla cosiddetta « intellettualità », e sui suoi « diritti », e sulla necessità di « salvaguardarla », e si propone perfino la fondazione di « leghe d'intellettuali ». Ma queste sollecitudini, queste difese e cautele sembrano fatte apposta per dare ragione agli assalitori; perché l'intellettualità vi è concepita come una sorta di cosa bella e di lusso, atta a illeggiadrire la vita, e che sarebbe ben triste se sparisse, come sarebbe triste se dalla terra dileguassero le belle donne e i loro vezzi e i loro eleganti abbigliamenti. Al che non è poi da meravigliare se si contrappone, dall'altra parte, il disprezzo per l'« intellettualità » e per la « letteratura », e, leghe per leghe, le leghe di coloro che vogliono star meglio e aver la loro parte direttiva nella società, e affermano bisogni ben piú fondamentali o urgenti.

Trasportiamo la questione in campo piú largo e in aere piú spirabile; e osserviamo, per bene introdurla, che gli oppositori, gli estremi democratici e assertori del proletariato, nel combattere l'intellettualità fanno per lo meno eccezione per una forma d'intellettualità: per quella delle scienze positive; e chiedono l'estensione e la diffusione degli studî di fisica e di chimica e di meccanica e di fisio-

logia, e delle altre cose utili, come dicono, alla vita. Di piú, fanno altresí eccezione per certe produzioni d'arte, che sembrano loro necessarie all'igiene del vivere, all'istruzione dilettevole e allo svago, come il teatro, la cinematografia, la danza. E osserviamo, subito dopo questo, un altro fatto: cioè che, in simile richiesta, democratici e socialisti sono veramente partecipi e prosecutori del sentire borghese, della piú grassa e crassa borghesia, la quale irride volentieri filosofia e letteratura, e chiede, da un lato, oggetti utili alla vita e, dall'altro, spettacoli dilettevoli ai suoi occhi poco profondi, e carezza e festeggia, da un lato, inventori di macchine, di ricette chimiche e mediche, e, dall'altro, buffoni e danzatrici.

Da ciò si deduce che l'avversione contro l'intellettualità non ha nulla di particolarmente politico, sociologico, classistico, ma è la vecchia, l'antica, la perpetua opposizione della unilaterale e meschina pratica contro la teoria, del prepotente corpo contro la mente, della parte contro il tutto: un'opposizione alla quale, assai meglio che non alle competizioni tra le classi, andrebbe applicato l'apologo, romano o ellenico, che toglie il nome da Menenio Agrippa.

Che cosa è, in effetto, quel che si chiama culto della verità e della bellezza, opera del pensiero e dell'alta fantasia, e, scolasticamente, filosofia e arte? È lo spirito che di volta in volta si risolleva all'Eterno, e abbraccia l'universo, e lo intende e lo penetra. Che gli uomini materiali e prosaici tolgano in iscambio ciò con l'ozio, col lusso e col divertimento; che molta gente si valga dell'apparenza di quel nobile lavoro per trarne vantaggi materiali e proseguire il proprio mestiere di lucro o di vanità o di peggio; non cangia nulla nella sua natura. La quale potrebbe essere significata con un'altra parola: con la parola di religione o di religiosità, perché sono essi, il pensiero e la creatrice fantasia, le fonti di ogni umana religione.

E occorre forse dimostrare che questa religione, questa religiosità, questo innalzamento all'Eterno, questa vita del pensiero e della fantasia è generatrice e informatrice di tutta la vita pratica, e che, senz'essa, neppure le « scienze positive », le scienze baconianamente utilitarie avrebbero impulso e alimento, e che queste scienze si arresterebbero, languirebbero, inaridirebbero, facendosi vieppiú estrinseche e meccaniche? Occorre dimostrare che anche le lotte politiche e sociali prendono le mosse da posizioni del pensiero e da ideali vagheggiati dalla poesia, e che le stesse classi rivoluzionarie, le quali si presentano boriose dispregiatrici di filosofia e di letteratura, prima di venire al mondo furono nella « mente di Dio », nella mente di qualche filosofo o poeta? Occorre istituire difese di ciò che non ha uopo di difesa, perché non suscettibile di ricevere offesa, potendosi, tutt'al piú, offendere le persone di questo o quel filosofo o artista, ma non mai la Poesia e la Filosofia, che sorgono e si svolgono e operano, indomabili e dominatrici, per effetto di un bisogno intrinseco all'umanità?

Ecco, dunque, perché le dispute sulla « parte » che la « intellettualità » deve avere nella società presente o in una futura, mi sembrano prive di senso; e talvolta mi viene sospetto che l'« intellettualità » e gli « intellettuali », che si agitano per la difesa, siano cose e uomini altrettanto materiali e materialmente occupati quanto quelle e quelli contro cui si danno l'aria di protestare.

XL

Il non-filosofo.

Aborro il cattivo filosofo, prosuntuoso o dilettante: prosuntuoso nel trattare in modo facile le cose difficili, dilettante nelle cose sacre. Ma amo assai il non-filosofo, l'incommosso, l'indifferente alle dispute e distinzioni e dialettiche filosofiche, che possiede la verità in pochi e semplici principî, in limpide sentenze, guide sicure al suo giudicare e al suo operare: l'uomo del buon senso e della saggezza.

E non l'amo già come un ideale di quel che si vorrebbe essere, perché mi è ben chiaro che a ciascuno spetta il còmpito proprio, e al filosofo i dubbî e i problemi e l'affinamento e il rinnovamento e la restaurazione dei concetti, e qui è il suo campo di lavoro, qui il suo travaglio e la sua gioia; sicché non mi cambierei con lui. D'altronde, se a lui non toccano i travagli del filosofare, ben toccano altri travagli, come a tutte le creature mortali, e felice non è neppur lui.

Direi piuttosto (per curioso che il detto possa suonare) che l'amo come il figlio del filosofo. E quali altri figli potrebbe mai avere il filosofo? Gli scolari o ripetitori, no di certo, perché scolari e ripetitori non ereditano il suo pensiero ma le sue formole. Gli altri filosofi, i filosofi originali, nemmeno, perché quelli «son della terra faticosa i figli», non nascono per partenogenesi della filosofia, raccolgono

le voci di nuovi eventi e di nuovi bisogni, e si riattaccano non alla filosofia precedente, ma a tutta la storia precedente, che è un riattacco assai piú vasto. O forse solo il filosofo non godrebbe la consolazione di generare figliuoli? Sarebbe, lui solo, sterile?

L'« uomo di buon senso » lo toglie da questa condizione umiliante, perché quel suo buon senso non è altro realmente che l'eredità delle filosofie precedenti, accresciuta di continuo dalla capacità ad accogliere i risultati netti del nuovo filosofare. Non è un dono di natura, ma una formazione storica, un distillato del lavorio storico del pensiero; e poiché accoglie i risultati, i soli risultati, senza il processo dell'acquisizione, li accoglie senza dibattiti e sottigliezze, e senza apparati dottrinali. La filosofia si trasfonde nell'animo dell'uomo cosí fatto come semplice enunciato di verità evidenti, pronte e disposte a convertirsi in principî d'azione pratica: di riforma del costume nella vita sociale e morale, di restaurazione o di rivoluzione nella vita politica.

Ed esso è il figlio, il solo figlio che i filosofi desiderano e debbono desiderare. Cosí come il poeta non rivolge la sua opera a generare altri poeti (costoro nasceranno, ma in nuove condizioni e, anch'essi, non « figli di poeti », ma « figli della terra », *enfants de la nature*), ma a far vibrare altre anime con l'opera sua: altre anime che non hanno percorso le sue esperienze, le sue ansie, i suoi errori, e tuttavia risentono la bellezza di quello che egli ha creato e ne traggono virtú a ingentilire il cuore e a intuire piú largamente e piú profondamente la realtà delle cose.

XLI

L'impenetrabilità degli spiriti.

È comune lamento che le dispute siano vane, perché ciascuno resta alla fine nell'opinione che aveva in principio; e poiché i libri che si scrivono e si stampano non son altro che dispute condotte in forma piú larga e meno personale, anche dell'efficacia dei libri a cangiare le idee e gli umori della gente si è dubitato; e la tesi della loro inutilità non potrebbe essere né piú radicalmente né con maggiore eleganza di prove né con piú elegante ironia sostenuta di quel che si trovi già fatto in due poetiche epistole del Goethe.

Vero è che, poiché tutti si affannano a disputare e tanti sudano a scriver libri, dovrebbe vedersi in questo un forte argomento a prova che né dispute né libri sono inutili, non essendo concepibili tante fatiche intorno all'inutile. E piuttosto sarebbe da considerare se vano non sia il concetto, non so se meccanico o chimico, del pensiero che s'immetterebbe nel pensiero altrui per decomporlo, purificarlo, ricomporlo e variamente modificarlo: concetto che, non corrispondendo punto alla realtà, induce poi ad accusare di vanità le dispute e i libri.

Questa immaginata azione non accade nel rapporto dell'un disputante con l'altro, e non accade nemmeno nel piú semplice rapporto di maestro e discente, o addirittura di maestro e scolaretto, per fanciullo che questo sia. Perché,

com'è noto, lo scolaro non è mai *tabula rasa*, e a qualunque punto lo si prenda, è già qualcosa di formato, con idee e tendenze proprie, o, per dirla con parola precisa, con problemi proprî, che non sono quelli del maestro, il quale non può, a sua volta, avere altri che i suoi, né dare altro che le soluzioni dei problemi suoi. Lo scolaro perciò accetta dal maestro quel che gli giova, ossia che è conforme alle sue idee e tendenze, e rifiuta il resto: cioè, se è diligente ed ossequente scolaro, non lo rifiuta pienamente, ma, senza fonderlo nel suo intelletto e nell'animo suo, ne riempie la memoria, come relegandolo in luogo di deposito provvisorio, dal quale o scivolerà via del tutto o, a suo tempo, passerà a migliore ufficio. Viene tempo, infatti, nel quale i suoi nuovi problemi diventano simili o analoghi o prossimi a quelli di cui il maestro dava la soluzione; e allora quelle parole, fin allora mute, parlano davvero, ma, allora, come parole proprie dello scolaro. È stata, dunque, inutile la scuola? Sembra che debba dirsi il contrario, e che sia stata doppiamente utile: la prima volta, in quanto ha fortificato in modo e negativo e positivo la personalità dello scolaro, e la seconda volta, in quanto gli ha recato altro aiuto. Inutile potrà dirla solo colui che si aspettava che lo scolaro diventasse il duplicato del maestro, cioè desiderava una perfettissima inutilità.

Lasciando il caso particolare della scuola, e riconsiderando quello della disputa in genere, perché dovrei io accettare le idee, giustissime che siano, del mio interlocutore e avversario? Io ho i miei problemi che non sono i suoi, e non sono i suoi nemmeno quando sembra che discutiamo lo stesso problema, perché ciascuno di noi lo intende a modo suo, lo riferisce a sue particolari esperienze, lo connette con altri suoi pensieri, e perciò ciascuno di noi agita un problema diverso. Lungo la disputa, egli crederà che a me importi intendere quello che egli dice; ma a me, in verità,

importa solo d'intendere meglio me stesso, ed è naturale perciò che dalla disputa io esca sempre piú saldo nel mio convincimento. Anche quando accade che egli mi scuota, mi lasci a corto di argomenti, mi turbi, non mi turba nel mio problema ma mi stimola a formarne altri che in quel punto cominciano a preoccuparmi (donde il turbamento), e i quali, in ogni caso, saranno sempre miei e non suoi. E questo che io affermo di me verso di lui, vale egualmente, com'è equo, per lui verso di me, sempre che egli, come me, disputi per ver dire e non, come sovente accade, per puntiglio o per altra passione, passioncella o passionaccia, e dica cose e non solo parole; e, sotto questa ipotesi, io debbo riconoscere il suo diritto, come egli il mio. Anzi ciascuno potrà attestare a sé medesimo lo scontento talvolta provato di fronte ad avversarî, che, con molta prontezza, scambiati un paio di colpi, si arresero ai suoi argomenti: scontento che è poi il dubbio che l'avversario, che cosí facilmente si converte, non abbia compreso a fondo la materia di cui si disputa, perché in questo caso reagirebbe, e, se anche dovesse finire con l'accordarsi con noi, cioè col giungere a un problema tanto prossimo al nostro da parere identico, e perciò a un'identica soluzione, questo non gli potrebbe accadere se non dopo qualche tempo, dopo un intermezzo di solitaria meditazione, e con l'aiuto di nuove esperienze e nuovi stimoli. Anche qui, come nel caso della scuola, non è già che la disputa sia inutile, o utile solo in quanto ci fa pensare piú chiaramente il nostro pensiero e ci costringe a determinarlo e formularlo con esattezza; ma la sua ulteriore utilità è del futuro e non del presente, è per gli altri problemi che noi agiteremo e non per quelli già risoluti, è per la nostra formazione individuale e non per un impossibile accordo con gli altri individui, che sarebbe l'uniformità degli individui tra loro, cosa impossibile.

È parso altamente tragico il caso di pensatori solitarî, incompresi al loro tempo, senz'altra eco alle loro parole fuori delle ingiurie e delle beffe; e triste sempre è stato giudicato il bivio nel quale è posto ogni uomo di vigoroso e originale ingegno, che è di costringere e mutilare sé stesso per trovare compagnia nella vita intellettuale, o di abbandonarsi al suo genio ma rassegnarsi alla solitudine, e confortarsi solo nel pensiero dei lontani e postumi estimatori e scolari: bivio che non è poi bivio, non essendo aperta effettivamente altra via che la seconda. Ma, quantunque sia vero in generale che maggiore solitudine tocca a chi piú innanzi procede e piú alto ascende (cioè che problemi simili, analoghi o prossimi a quelli formati da lui si formano solamente piú tardi, e perciò solamente piú tardi sorgono verso di lui relazioni di consenso), solitarî siamo tutti, perché tutti siamo individui cioè diversità, e ogni nostro reciproco consentire è un dissentire, ogni nostro intenderci un fraintenderci; e, se tristezza dovesse sorgere dalla solitudine, che è l'individualità del pensiero, la tristezza non toccherebbe ai soli grandi e grandissimi, ma a ciascuno di noi per modestissimi che noi siamo, perché ciascuno di noi ha la sua originalità, che non può fondersi nell'altrui, né fondere in sé l'altrui.

La quale tristezza non sarebbe consolata dal considerare che, ricercando ciascuno con sicuro animo il vero nel proprio àmbito individuale, come compiendo ciascuno il bene secondo le sue particolari condizioni e il suo particolare temperamento, tutti ci moviamo nel gran mare dell'essere; perché quel sentimento di tristezza sorge da quel pensiero di reciproca solitudine, di reciproca impenetrabilità degli spiriti, che procederebbero l'uno accanto all'altro, si accalcherebbero l'uno sull'altro, interferirebbero l'uno nell'altro, sempre intimamente sconosciuti ed estranei l'uno all'altro. Non c'è, dunque, modo alcuno di spezzare

le reciproche barriere, di penetrare quella impenetrabilità? Ma certamente c'è, e lo adoperiamo a ogni istante; ed è di sospendere l'atteggiamento della disputa e assumere l'altro dell'ascoltazione e comprensione dell'avversario, che a sua volta non si atteggia piú per noi ad avversario, nemico del nostro pensiero, ma passa a oggetto del nostro pensiero; e il nostro problema diventa allora per l'appunto quella comprensione, ossia non è piú il problema di un momento prima ma un altro problema, non è piú teorico (come si suol dire) ma storico, o (come si dovrebbe piú esattamente dire) non è piú la storia unilaterale di noi stessi, ma la storia di noi e degli altri insieme, la vera storia che è poi l'epilogo di ogni disputa, come ne è il necessario antecedente: — la storia, la pacificatrice e consolatrice, alla quale si sono sempre appellati i grandi disconosciuti, fidando che essa, nel suo corso, non solo proverebbe col fatto la verità dei loro concetti, ma ne darebbe l'espresso e consapevole riconoscimento. È questo atteggiamento storico che ci rende possibile di accogliere in noi i nostri avversarî, ora come fratelli cari sebbene minori, ora come padri e avoli venerandi sebbene oltrepassati, ora come figliuoli alla cui giovanile inesperienza è da indulgere, i quali, nondimeno, mirando con fresco sguardo le cose, spesso ne colgono nuovi aspetti, in virtú di quella stessa loro inesperienza. Certo, anche questi giudizî storici non formano mai oggetto di compiuto consenso; neanche essi ci tolgono del tutto alla solitudine; anzi quanto piú larga si fa la nostra mente e piú comprensiva, quanto piú intendiamo e accettiamo gli altri collocandoli al loro posto, tanto piú ci troviamo con piccola compagnia o addirittura solitarî; e, se tutto comprendessimo e di tutto ci dessimo ragione e tutto allogassimo al suo posto, saremmo addirittura Dio, intelligente di tutto, non comprensibile da niuno; il che non è possibile, e perciò Dio — un individuo che non sia individuo, un in-

dividuo illimitato e astratto — è un ente d'immaginazione. Ma questa solitudine di superiorità non solo non è triste e non è solitudine nel senso dell'altra, ma è la definizione stessa della comunione spirituale, che ha per legge il distaccarsi tanto piú dai particolari e singoli atteggiamenti per tanto meglio unirsi a essi in modo universale. Ed è tolleranza — non la tolleranza vile, che sopporta ciò che le pesa addosso perché non può fare altrimenti, o che lascia correre ogni opinione perché tutto le è indifferente, — ma la tolleranza che « toglie » le barriere tra pensiero e pensiero, e tutti li unifica perché li dispone e congiunge in serie di svolgimento.

XLII

La beatitudine.

La contemplazione storica è, in questo senso, « beatitudine »; e ognuno avrà almeno qualche volta provato, nel piú atroce strazio delle proprie sciagure individuali o di quelle della propria patria o del mondo in genere, e perfino nelle piú aspre punture del rimorso e del disprezzo di sé medesimo, la pace che gli si fa, il conforto che gli nasce dall'indagare e considerare oggettivamente come e perché quel che è stato è stato e, se è stato, doveva essere, e collocare sé, i proprî dolori, le proprie miserie, e con sé la città, la famiglia, la patria, il mondo tutto di un determinato tempo nella serie dello svolgimento, e ritrovare nell'armonia del proprio pensamento l'armonia delle cose, l'armonia dell'universo.

Ma quella contemplazione, e la pace e la gioia che vi si congiungono, è nient'altro essa stessa che un momento della realtà che si svolge: il momento nel quale restauriamo in noi la turbata coscienza della razionalità, sostiamo per riconoscere il cammino percorso e guardarci intorno, godiamo bensí del presente, ma solo per quello che esso è, punto di connessione del passato e del futuro, del cammino percorso e di quello che ci accingiamo a percorrere. Epilogo e antecedente lo abbiamo già chiamato: epilogo di contrasti, antecedente di nuovi contrasti; e la razionalità

stessa, che ci ha procurato quella gioia, ci costringe a distaccarcene subito dopo, perché nell'armonia dell'universo ci mostra insieme il posto e l'ufficio nostro, quel che noi siamo e quel che dobbiamo essere, e ci comanda di riprendere l'opera, l'indagine, la disputa, il contrasto, e magari di accettare nuovi dolori, ricadere in nuovi pentimenti e in nuovi rimorsi.

Chi facesse altrimenti, chi cangiasse il trepido momento della sosta nel comodo atteggiamento del riposo, chi volesse persistere nella goduta « beatitudine », e da mobile fase dialettica s'industriasse a immobilizzarla in modo di vita, darebbe prova di scarso vigore e morale e mentale, e, sforzandosi di mutarsi in Dio, si muterebbe nel fatto in men che uomo. E sebbene la capacità di trarsi fuori dal tumulto passionale, afforzata dall'esercizio, generi in certa misura l'abito correlativo nel filosofo, nello storico, nello scienziato, nell'uomo di studio e di pensiero, e questa specificazione sia legittima perché socialmente utile e benefica (e pagata di solito da chi la pratica con moneta sonante, ossia con altrettanta rinunzia, con altrettanta incapacità e desuetudine nella vita pratica e fattiva), l'esagerazione di essa, oltre quella certa misura che è socialmente utile, è stata sempre a ragione biasimata. Perché quella esagerazione, non essendo richiesta da necessità razionale, non può essere se non un effetto di cattive disposizioni individuali: di pigrizia, di frigidità, di egoismo, di amor del quieto vivere, e talvolta finanche di una sorta di cinismo e di crudeltà, come di chi dica agli altri uomini: — Agitatevi pure, io conosco la molla che vi fa danzare, e vi guardo sorridendo. — Ecco la ragione del senso tutt'altro che sublime preso dalla parola « filosofo » in taluni usi di linguaggio, che qui non giova andare raccogliendo e ricordando. E piuttosto mi piace ricordare che talvolta, in certe cronache dell'alto medio evo, quando si narra di re o di loro ministri che

per qualche rivolgimento erano deposti, e, come allora si costumava, accecati, o tonduti e chiusi in monastero, si dice che erano mandati a « filosofare »[1], ossia allontanati dalle cose del mondo e assegnati all'inerte contemplazione. Ma il filosofo vero, il filosofo moderno, terrebbe a vergogna la beatitudine del monaco, e la sua contemplazione non è inerte, perché, pur nell'esercizio specifico della filosofia, tornando sempre dalla contemplazione alla vita, se non fattiva, simpatica con gli altri uomini, e risalendo da questa in perpetuo alla nuova contemplazione vuol essere ed è la coscienza storica della propria società e del proprio tempo. L'esagerazione contemplativa non gli è consentita dalla natura stessa del suo filosofare.

Quella esagerazione, di cui abbiamo accennato i motivi egoistici nel comodo individuale, trovava un tempo sostegno in un'idea della filosofia, che a sua volta nasceva da quegli stessi motivi egoistici: tanto vero che si esemplava sulla visione eudemonistica della trascendenza religiosa. Era l'idea della filosofia come conoscenza dell'Eterno, dell'Immutabile, dell'Immortale: una conoscenza che procacciava una vera « redenzione » a coloro che vi pervenivano, i quali, pur seguitando a vivere tra gli altri uomini, avevano ormai ritrovato, nel fondo del loro cuore, un ripostiglio, un ritiro, un monastero, dove potessero a piacere rifugiarsi e beatificarsi. Bene quei filosofi negavano sovente l'altro mondo e il paradiso, ma solo per sostituire a una mitologia piú grossolana una mitologia piú fine, perché in effetto quell'immutabile, quell'immortale, che ponevano nello spirito stesso dell'uomo, erano colà in modo astratto, e perciò mi-

---

[1] Per es., nell'*Antapodosis* di Liutprando da Cremona (V, 21): « Stephanus et Constantinus, facta congressione super patrem, eumque de palatio civibus ignorantibus deponunt, et ad vicinam insulam, in qua cenobitarum multitudo philosophabatur, tonso ei, ut moris est, capite, ad philosophandum transmittunt ».

tologico, e quasi corporificati e personificati. Se fossero stati concepiti in modo concreto, l'eterno sarebbe apparso tutt'uno col transeunte, l'immutabile col mutabile, l'immortale col mortale; e perciò il luogo di rifugio, il luogo di riposo, il « sopramondo », lo « spirito assoluto » (come lo chiamava il grandissimo di codesti filosofi ancora impigliati in concezioni teologiche), sarebbe apparso mondo e spirito relativo come tutto il resto, e non riposo o rifugio ma passaggio dialettico, e non monastero ma società, e non redenzione dall'umana operosità, ma forma della stessa umana operosità; e non « beatitudine », fuorché nel senso ben determinato che si è descritto e che, determinando la beatitudine e facendone un momento dello svolgimento, le toglie ogni preminenza sullo svolgimento stesso.

XLIII

Religiosità.

Il filosofo, nel negare la religione, la nega in quanto forma mitologica, ma non già in quanto fede e religiosità.

Anche la piú critica delle filosofie deve di volta in volta convertirsi in fede, cioè in complesso di verità tenute per ferme e inconcusse, le quali valgano da premessa e fondamento all'operare. La religiosità non è niente d'intrinsecamente diverso dalla fede cosí intesa, e potrebbe considerarsi come suo sinonimo e tautologia, se l'uso di quella parola non fosse talora rivolto a correggere una forma insufficiente che la fede assume, come complesso di verità ripetute, professate, indisputate, ma astratte e inerti: al che si soccorre raccomandando l'intima « religiosità ». Ma le verità, che la fede accoglie, sono per sé stesse verità viventi, e perciò operose e ricche d'intima religiosità.

La fede o religiosità, che nasce sul tronco della filosofia, dà all'uomo la coscienza della sua unità col Tutto, che è la piena e vera realtà. Molte anime si agitano insofferenti di quanto è meschino nella vita e nel mondo, e sospirano a ciò che chiamano vagamente la poesia, a sollevarsi sull'empirico e temporale e a navigare nell'assoluto e nell'eterno. Ora, qual'altra poesia è concepibile fuori di questa della coscienza religiosa? Ogni altra diversa dilata ed esaspera il contingente e il temporale, illudendosi di tra-

scenderlo, e, delusa, si rimane infine nel vuoto. E altre anime anelano al sovrumano; e che cosa, in questa richiesta, si può pensare di serio che non sia il sommamente umano, sopraindividuale ma non sovrumano? E altre ancora all'eroismo; ma l'eroismo, nella sua idea intera, e non solo in taluni suoi casi particolari nei quali è piú appariscente e colpisce le immaginazioni, non è altro che il continuo risottomettersi al Tutto, che lo spirito religiosamente disposto compie a ogni istante, ora nel grande ora nel piccolo, ora con isforzi piccoli ora con grandi.

E la religiosità è armonia, l'armonia della quale si coglie solo qualche parvenza secondaria quando la si cerca nelle forme estrinseche del comportamento e della parola, ma che si attinge alla scaturigine quando s'intende come unità del pensare col sentire e col fare, e del sentire e fare col pensare, sicché nulla vi sia che, pensato, non diventi principio d'azione o non modifichi in qualche misura l'azione, e nulla resti nell'azione che non si proponga come problema al pensiero, e l'individuo, volta per volta, conosca sé stesso e le condizioni tra le quali opera, e operi in conformità, e del suo operare acquisti trasparente consapevolezza e ne faccia la critica ossia lo giudichi.

E poiché il volgo (il volgo nel significato proprio, traendo fuori di esso solo l'«uom prudente») è invece disarmonico, e altro pensa e altro brama, o altro vagheggia e altro fa, la religiosità, in quanto armonia, è aristocrazia. Aristocrazia, anche perché il volgo non solo è disarmonico, ma, immerso nella sua angusta e unilaterale individualità, prosastico, antieroico, non vede la vera individualità nell'Eterno e, per questa impotenza che lo affligge, si consola sovente con l'irridere l'Eterno, o che gli folgori innanzi nei sublimi detti e atti degli spiriti magni o che gli appaia, montagna altissima e inaccessibile, nelle filosofie.

L'irrisione, che si svolge in lazzi e celie, prende facilmente le sembianze di una falsa finezza mentale, di una falsa aristocrazia; ma si scopre presto per volgarità, come il villano, sotto l'abbigliamento elegante e di moda, si dà a conoscere per villano.

L'età moderna è stata accusata di avere distrutto le religioni nelle quali la vita umana possedeva il suo assetto, la sua logica, la sua regola; ma poiché essa, cosí facendo, ha fatto ciò che non poteva non fare, l'accusa non ha forza di accusa. Ed era inevitabile che, nel distruggere la religione in quanto mitologia, lasciasse cadere a terra anche molti pezzi di quelle vecchie costruzioni, preziosi pei pensieri e gli abiti morali che vi erano incorporati. Ma li lasciava cadere per rialzarli subito dopo e restaurarli e ritoccarli e rimetterli piú saldamente in opera nella piú ampia e solida costruzione. E sarà sua gloria se riuscirà a stabilire la religione umana, la pura fede e religiosità nascente dal pensiero, ma dal pensiero che accoglie in sé la vita ed è ferace di nuova vita. La religione umana, e non la religione dell'umanità, la quale già fu fondata da quelle mitologie sopranazionali di universale redenzione che successero alle religioni delle genti, delle tribú, dei popoli, delle nazioni, e che, somma tra esse il cristianesimo, vollero essere cattoliche. Ma la religione nuova dev'essere antimitologica, libera da ogni residuo naturalistico e utilitaristico, religiosità pura; e, perciò, collocando Dio nel cuore dell'uomo, religione non solo dell'umanità ma umana, religione dell'uomo. Noi assistiamo ora al travaglio formativo di questa nuova religione, e prendiamo parte a questo travaglio. La vecchia mitologia ha ancora, di tempo in tempo, i suoi gagliardi ritorni; la polemica negativa, irreligiosa, che fu necessario condurre in passato, si fa risentire con le sue aridezze, le sue violenze, i suoi pregiudizî, le sue frettolose antireligioni razionalistiche e intellettualistiche e utilitaristi-

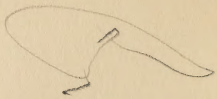
che; ma l'uomo otterrà ancora una volta il suo Dio, il Dio che gli è adeguato. Perché senza religiosità, cioè senza poesia, senza eroismo, senza coscienza dell'universale, senza armonia, senza sentire aristocratico, nessuna società vivrebbe; e l'umana società vuol vivere, non foss'altro per questo, che essa non può morire.

FINE.

INDICE

Avvertenza		pag.	5
I.	Desiderare e volere	»	7
II.	I «peccati di pensiero»	»	11
III.	L'amore per le cose	»	15
IV.	Religione e serenità	»	19
V.	I trapassati	»	22
VI.	Eros	»	25
VII.	Perdonare e dimenticare	»	29
VIII.	Dire la verità	»	33
IX.	Lo spirito sano e lo spirito malato	»	38
X.	I «mestieri infami»	»	47
XI.	Gratitudine e merito	»	50
XII.	Cuore e ragione	»	55
XIII.	Compassione e giustizia	»	60
XIV.	Lavoro e pena	»	63
XV.	I «piaceri dell'immaginazione»	»	67
XVI.	Di là dalla vita	»	73
XVII.	La gioia del male	»	75
XVIII.	La politica della virtú	»	81
XIX.	Il non pensare e la fede	»	85
XX.	L'umiltà	»	88
XXI.	Difesa della virtú imperfetta	»	91
XXII.	L'individuo, la Grazia e la Provvidenza	»	95
XXIII.	La Provvidenza	»	98

XXIV. Responsabilità . . . . . pag. 102
XXV. Speranza e timore . . . . . » 106
XXVI. Gl'idoli . . . . . » 109
XXVII. La perfezione e l'imperfezione . . . . » 113
XXVIII. L'innocenza e la malizia . . . . . » 120
XXIX. L'efficacia dell'esempio . . . . . » 125
XXX. Lo sdoppiamento . . . . . » 130
XXXI. La specificazione delle attività e la reciproca intolleranza . . . . . » 133
XXXII. Il disinteresse per la cosa pubblica . . » 136
XXXIII. L'onestà politica . . . . . » 142
XXXIV. La nausea per la politica . . . . . » 146
XXXV. L'antieroicità degli Stati . . . . . » 150
XXXVI. Lo Stato etico . . . . . » 154
XXXVII. Istituzioni razionali e istituzioni irrazionali . . . . . » 158
XXXVIII. Programmi sociali e realtà pratica dell'azione . . . . . » 162
XXXIX. L'intellettualità . . . . . » 166
XL. Il non-filosofo . . . . . » 169
XLI. L'impenetrabilità degli spiriti . . . . » 171
XLII. La beatitudine . . . . . » 177
XLIII. Religiosità . . . . . » 181



BINDING LIST APR 1 1931

Philos
C937s

254327

Author Croce, Benedetto

Title Saggi filosofici. Vol.6.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU